

بطوریکه گفتیم: در طول قرون وسطی فرهنگ‌های ملل عرب و دیگر کشورها و سرزمین‌های اشغال شده اسلامی (از جمله ایران) نیز تحت تأثیر شدید تبلیغات و تعلیمات متافیزیکی و مذهبی بود. احکام مذهبی، جانشین فلسفه گردید و تدریس علوم طبیعی و ریاضی متروک شد و تاریخ و ادبیات نیز تا حد تشریح و توصیف زندگی پیشوایان مذهبی و تعریف خلفای اسلامی، تنزل کرده بود.

فثوداليسم نوپای عرب - که قدرت خود را از طریق بهره‌کشی‌های اقتصادی و تسلط سیاسی بر توده‌های زحمتکش، تحکیم و تقویت میکرد بوسیله نهادهای حقوقی و مذهبی اسلام، به توجیه و مشروعیت قدرت خود می‌پرداخت.

پاسداران دین و دولت (مانند کلیسای قرون وسطی) متفکران آزاداندیش را که بیانگر افکار مترقی بودند، بی‌رحمانه مورد تعقیب، شکنجه و کشتار قرار میدادند:

«غیلان دمشقی» بخاطر اندیشه‌هایی که در مورد اختیار و آزادی انسان، ابراز کرده بود، بدستور «هشام بن عبدالملک» دست‌ها و پاهایش را بریدند و سپس او را بدار آویختند. «معبد جهنی» - که به پیروی از یک ایرانی - بنام «سنویه» - عقایدی علمی و آزادی اراده و اختیار انسان را تبلیغ میکرد، بدست «حجاج» کشته شد. «بیان» و «جعده بن درهم» را نیز که سخنانی برخلاف اصول و عقاید فقها میگفتند و به «خلق قرآن» اعتقاد داشتند، بدستور «هشام» و بدست «خالد بن عبدالله قسری» در روز عید قربان سر بریدند^۱.

علما و روحانیون فثودال، با توسل به «سرنوشت مقدر» به توجیه تضادهای طبقاتی حاکم بر جامعه، می‌پرداختند و با وعده «بهشت» (به

۱- الفرق بین الفرق - ص ۲۹۹.

عنوان پاداشی در برابر عذاب دنیوی) و تبلیغ «صبر» در برابر فقر و بیچارگی، توده‌های رنجبر را از مبارزه مثبت و مستقیم بر علیه ارباب‌ها، باز می‌داشتند.^۱

در نظام فلسفی اسلام، انسان از آغاز تولد تا مرگ، مُهریک سرنوشت «مقدر» و محتوم را برایشانی دارد. قرآن در آیه‌های فراوان این عقیده به «تقدیر» را تأکید و تبلیغ می‌کند:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (سوره حدید- آیه ۲۲).

هیچ مصیبتی در زمین یا در نفوس شما - بشما نمیرسد، مگر قبل از اینکه آنرا ظاهر کنیم، در کتابی ثبت شده. و این برای خدا آسان است.

إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (سوره قمر- آیه ۴۹).

ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم

فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (سوره ابراهیم - آیه ۴).

خدا هر کس را بخواهد گمراه، و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.

تُعَزِّمُنْ نَشَاءً وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ (سوره آل عمران - آیه ۲۶).

عزت و ذلت از خدا است.

و فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ (سوره الذاریات - آیه ۲۲).

روزی شما و هر چه بشما وعده داده میشود، در آسمان است.

قُلْ أَكُلُ كُلِّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ (سوره النساء - آیه ۷۸).

۱- در قرآن در حدود (۷۵) بار واژه «صبر» و مشتقات آن آمده است.

بگوی همه چیز از جانب خداست:

و نیز نگاه کنید به: سوره انعام - آیه ۵۹ / سوره آل عمران - آیه ۱۵۴ و ۱۲۹ - ۴۰ / سوره طلاق - آیه ۳ / سوره الذاریات - آیه ۵۸ / سوره شعراء - آیه ۸۱ و ۷۹ / سوره حجر - آیه ۲۱ و ۵ - ۴ / سوره رعد - آیه ۲۶ و ۸ / سوره اسراء - آیه ۳۰ و ۲۱ / سوره یونس - آیه ۴۹ / سوره هود - آیه ۶ / و سوره های دیگر^۱.

بنابراین: تمام تضادها و تبعیض های اقتصادی - اجتماعی حاکم بر جامعه، همه ناشی از «مصلحت» و «مشیت الهی» می باشد؛ و این سر-نوشتی است «مقدر» که از «ازل» در دفتر حیات انسانها ثبت گردیده، لذا، توده های رنجبر و زحمتکش (که مسلمانان واقعی هستند) باید به این جبر و «تقدیر» تسلیم شوند؛ زیرا: ایمان واقعی در اسلام، با تسلیم شدن مطلق به اراده و حاکمیت خداوند، آغاز میشود.^۲ و «کدام دین میتواند بهتر از دین آنکسی باشد که او در مقابل اراده خدا، سر تسلیم خم کرده است».^۳

تبلیغ و تأکید بر «سرنوشت مقدر» باعث شد تا خلفا، بقدرت سیاسی خود جنبه الهی بخشیده و بدینوسیله، هرگونه شورش توده ای و اندیشه های مترقی و مخالف را بعنوان «ارتداد» و «الحاد»

۱- باید منذکر شد که در کنار اینهمه آیه های «تقدیری» چند آیه نیز در مورد اختیار اراده انسان در قرآن دیده میشود که با آیه های فوق ظاهراً مغایرت دارند.

۲- معالم فی الطریق - سید محمد قطب - ص ۴۸ (نقل از: اسلام و سوسیالیسم در مصر - دکتر حمید عنایت - ص ۵۱).

۳- سوره نسا - آیه ۱۲۵.

سر کوب نمایند.

همزمان با مال‌اندوزی و تجمل‌افسانه‌ای خلفای «اموی» و در نتیجه: تشدید ظلم و ستم بر توده‌های شهری و روستائی، عده‌ای از «زهاد» با این عقیده که: زندگانی دنیا کالای کم‌ارزشی است و «جهان آخرت» برای پرهیزگاران بسیار بهتر است^۱ و نیز با اعتقاد به آیه‌های دیگر قرآن^۲ چون شرایط ظالمانه اجتماعی و تضادهای موجود جامعه را «مقدّر الهی» میدانستند، بجای هرگونه درگیری با حکومت ظالم «اموی» و بجای مبارزه با تضادها و تبعیض‌های حاکم و اشرافیت «هار» بنی امیه، به کیش «فقر پرستی» و زهد و «پرهیز» روی آوردند و بخاطر نداشتن زمینه‌های عینی (برای رسیدن به ارتقاء اقتصادی - اجتماعی) در «خویش» فرورفتند و به «ارتقاء روح» پرداختند - و برای نجات خلق، به خدا «توکل» کردند. این، نخستین مرحله پیدایش تصوف ایرانی - اسلامی (تصوف توکل) است.

گروه‌های نخستین تصوف، به خاطر خصلت محافظه‌کارانه‌شان، پیش از آنکه «عارف» باشند، «زاهد» بوده‌اند و هیچگاه از طریق مذهب «حقیقه» اسلامی، خارج نشدند.

تبلیغ «فقر» و پرهیز از مال دنیا - در شکل کلی خود - هر چند می‌توانست اعتراضی بر علیه اشرافیت افسانه‌ای خلفاء باشد، اما بخاطر نقش بازدارنده آن در بسیج توده‌ها به میدان عمل و مبارزه - اعتراضی منفی و ضد انقلابی بود.

۱- سوره نسا - آیه ۷۷ و سوره آل عمران - آیه‌های ۱۹۷ و ۱۸۵ و ...

۲- یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید (خدا میکند آنچه را که بخواهد) قل! کل من عند الله (بگوی همه چیز از جانب خدا است).

با سقوط حکومت «اموی» و آغاز خلافت عباسیان، مطالعات علمی و مباحثات فلسفی، رونق فراوان یافت و تأسیس «بیت الحکمه» (خانه فلسفه) در بغداد که بوسیله عده‌ای از ایرانیان «شعوبی» و تند رو اداره میشد، آن شهر را به یک مرکز مهم علمی و فرهنگی، تبدیل کرد. روزی نبود که در «بغداد» کتاب جدیدی منتشر نشود. شوق مطالعه و خواندن کتاب، آنچنان در مردم قوت گرفته بود که نزدیک به ۱۰۰۰ کاتب فقط در بغداد، از راه نوشتن کتاب زندگی میکردند.^۱ در این میان، بسط و توسعه روابط اقتصادی و گسترش نهادهای دولتی عباسیان، استفاده از عناصر دیوانی و دبیران فتووال ایرانی را (که در مملکت‌داری و سیاست باتجربه و ماهر بودند) بیش از پیش لازم و ضروری ساخت.

نفوذ خاندان «برامکه» در دستگاه خلافت عباسی، باعث شد تا باردیگر فلسفه و علوم عقلی مورد توجه و تشویق خلفاء قرار بگیرد. «ابن خلدون» می‌نویسد: نفوذ «برامکه» به اندازه‌ای بود که اگر «هارون الرشید» چیزی برای خود از بیت‌المال می‌خواست، میسر نمیشد، «برامکه» بر او چیره گشته و در فرمانروائی با او شریک بودند.^۲ «ابن قتیبه» تأکید میکند: هنگامی که در مجلسی ذکر «شرك» رُود، چهره برمکیان درخشیدن می‌گیرد، و اگر آیه‌ای از قرآن نزد ایشان تلاوت شود، احادیثی از «مزدك» پیش می‌آورند.^۳ «طبری» نیز یادآور می‌شود که: یکی از مهمترین اسباب نکبت برامکه. همین بود که آنها به «زندقه» میلی داشتند.^۴

۱- مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۵۰.

۲- مقدمه - ص ۲۶.

۳- المعارف - ص ۱۴۸.

۴- تاریخ طبری - جلد ۱۲ - ص ۵۲۹۷.

خانندان «برامکه» هر چند افرادی توده‌ای نبوده و از فتودال‌های بزرگ ایرانی بودند، اما کوشش‌های ایشان در احیاء فرهنگ ایرانی قابل توجه می‌باشد. «برامکه» با نفوذ خود در دستگاه خلافت عباسی، موجبات شکوفائی مجدد فرهنگ و تمدن ایران را فراهم ساختند.

«نهضت ترجمه» - باهمت ابن مقفع، یوحنا ابن ماسویه، ابوزید حنین و قطابن لوقابعلبکی - دریچه‌های فرهنگ و تمدن ایرانی، یونانی، رومی و هندی را بر روی جوامع عربی گشود و دیری نگذشت که در ایران، شام، بین‌النهرین، اندلس و ماوراءالنهر، در نتیجه تلفیق فرهنگ و تمدن شرق با فرهنگ یونان، فرهنگی شکوهمند و پویا پیدا شد که بعدها، در اروپای قرون وسطی و در مدارس بسیاری از کشورهای دیگر، مورد استفاده اهل تحقیق قرار گرفت.

برخلاف تصور و پندار عده‌ای، تمدن اسلامی، محصول فکر قوم عرب نیست، بلکه این تمدن و فرهنگ، نتیجه دستاورد تمدن‌های ایرانی، یونانی، سریانی، مصری، هندی، چینی، رومی، کلدانی و عبری است که در طی ۵ قرن، چهره‌های درخشانی در زمینه‌های گوناگون بوجود آورده و علوم نظری و عملی را تکامل و توسعه فراوان بخشید.

ابن نظر را، متفکر بزرگ عرب و «پیشاهنگ جامعه شناسی» (ابن خلدون) که به ایرانیان نظر خوبی نیز نداشته است، تأیید میکند، «ابن خلدون» می‌نویسد: از شگفتی‌هایی که واقعیت دارد، اینست که بیشتر دانشوران اسلام (چه در علوم شرعی و چه در دانش‌های عقلی) بجز موارد نادری - غیر عرب بوده‌اند... «ابن خلدون» همچنین تأکید میکند: بجز ایرانیان کسی به حفظ و تدوین علم قیام نکرد... و علوم عقلی نیز در اسلام پدید نیامد مگر پس از عصری که دانشمندان و مؤلفان ایرانی باز

شناخته شدند... و کلیه این دانش‌ها بمنزله صناعتی مستقر گردید و بالتبیه به ایرانیان اختصاص یافت و تازیان آنها را فرو گذاشتند و از ممارست در آنها منصرف شدند و به‌جز اقوامی که با ایرانیان نزدیکی داشتند آنها را فرا نمی‌گرفتند.^۱

تأثیر نبوغ و اندیشه ایرانی در تمدن اسلام - از لحاظ کیفیت - در تمام رشته‌های تفکر و تمدن، چنان عمیق و تمدن‌زا بود که عملاً غیر ممکن است بتوان این تأثیر عمیق و گسترده را تجزیه و تفکیک کرد، بر اساس این واقعیت است که «دی‌بور» و «م. هورتن» در کتابهای خود تصریح میکنند: «سیر تاریخی فلسفه اسلامی در تمام دوره زندگی خود، عبارت از اخذ و اقتباس بوده نه ابتکار، در حقیقت فلسفه اسلام از ایران برخاسته است.»^۲

بنابراین عجیب است که بعضی از اسلام‌شناسان «محترم» می‌نویسند: «ایران از طریق اسلام با فرهنگ‌های بزرگ یونانی و سریانی و اسکندرانی و اسرائیلی و رومی، تماس یافت»^۳

*

پایان کشور گشائی‌های «تجاوز کارانه» - که در طول حکومت «خلفای راشدین» و «بنی‌امیه» جریان داشت - و در نتیجه: وجود آرامش و امنیت نسبی در حوزه‌های خلافت اسلامی و نهضت فکری و فرهنگی ایرانیان باعث شد تا زمینه مساعدی برای بحث در مسائل علمی و فلسفی

۱ - مقدمه - ج ۲ - ص ۵۰ - ۱۱۴۸

۲ - تاریخ فلسفه در اسلام - ص ۳۲ (و نیز) میراث ایران - ص ۲۵۴.

۳ - بازگشت به خویش - دکتر علی شریعتی - جزوه پهلوی کپی دانشکده ادبیات مشهد. و انتشارات شب‌دیز.

پدید آید .

در دوره « هارون الرشید » مجالس و انجمن‌های بحث و مناظره - در مسائل علمی و فلسفی - رونق بسیار داشت . علاقه خلیفه به امور علمی و عقلی به حدی بود که « هارون » در جنگ‌های خود با رومیان ، بجای آنکه (مانند عمر و دیگر خلفاء) کتب علمی را بسوزاند ، به جمع آوری و حمل و ترجمه آنها بزبان عربی فرمان داد . بنظر میرسد که هندسه اقلیدسی و «المجسطی» بطلمیوس در همین زمان به عربی ترجمه شده است .

شکوفایی و تکامل فتودالسم ، برقراری روابط بازرگانی با ممالک اروپای مرکزی و رشد تجارت و پیشه‌وری و پیدایش صنعت و حرفه و فن : بسط و توسعه علوم عقلی و ظهور مکتب‌های فلسفی جدید را بدنبال داشت .

تعالیم و آموزش‌های «جبریه» دیگر نمی‌توانست افکار و اندیشه‌ها را در انقیاد نگهدارد ، لذا با ترویج آراء و عقاید فلاسفه یونانی ، رومی و هندی ، مطالعه جدیدی در مفاهیم و مقوله‌های تقدیر ، سرنوشت ، بهشت ، گناه ، آزادی ، اختیار و دیگر مقوله‌های فلسفی آغاز گردید و «شک» در اصول و اعتقادات دینی ، باعث شد تا شکل‌های نوینی از فکر و فلسفه بوجود آید .

زرتشتیان ، بودائی‌ها و مسیحیان (که در اثر فتوحات اعراب به حوزه خلافت اسلامی در آمده بودند) بتدریج زبان به بحث و انتقاد گشودند و گفتگو در باره ارزش و ماهیت مندرجات قرآن بمیان آمد ، جمعی به « محکّمات و متشابهات قرآن » خورده گرفتند و عده‌ای نیز قرآن را کتاب آسمانی ندانسته بلکه آنرا ساخته و پرداخته فکر بشر خواندند . مهمترین نهضت فکری و فلسفی در این دوران « معتزله » بود که

بو سبیلہ انشا بیون مکتب «حسن بصری» پایه گذاری شد، زیرا، روزی یکی از شاگردان «بصری» که «واصل بن عطا» (ایرانی) نام داشت، از استاد خود «اعتزال» (کنساره) گرفت و مکتب جدیدی آورد که بعدها به «معتزله» معروف شد.

مُعْتَزَلَه

«معتزله» نخستین کسانی بودند که به مطالعه و ترجمه آثار طبیعیون و فلاسفه یونان پرداختند. آنها معتقد بودند که: انسان در رفتار و کردار خود کاملاً آزاد و مختار است... و تنها در پرتو عقل و نیروی خرد میتوان به حقایق امور پی برد.

«معتزله» قرآن را «حادث» میدانستند... و بدین ترتیب اساس «نزول وحی» را سخت متزلزل ساختند.

بسیاری از «معتزله» علناً اظهار میکردند: نوشتن قرآن و حتی بهتر از آن غیر ممکن نیست... بنا بر این آنها نسبت به اینکه قرآن کتاب آسمانی است و از «منبع وحی» نازل گردیده است، اعتراض داشتند. «معتزله» همچنین، معجزاتی را که در قرآن آمده قبول نداشتند و این افسانه را که: دریا برای عبور بنی اسرائیل - به رهبری موسی - خشکیده باشد و عصای موسی بصورت اژدهائی درآمده و عیسی مردگان را دوباره زنده کرده باشد، انکار میکردند.^۱

پیغمبر اسلام نیز از حملات آنها مصون نبوده و گروهی از «معتزله» میگفتند: زنان «حضرت محمد» زیاده از حد بودند در حالیکه طبق قرآن (سوره نسا - آیه ۳) هر مرد مسلمانی فقط تا ۴ زن میتواند اختیار کند. «مقدس» درباره زنان حضرت می نویسد: آنچه بیشتر از همه است

۱- تاریخ ادبی ایران - ادوارد براون - ج ۱ - ص ۲۲۳.

(۱۷) زن است به جز کنیزکان او^۱

« ابن قتیبه » (در مختلف الحدیث) می گوید : « ثمامة اشرس - معتزلی (معاصر حلاج) خلق را دید که روز جمعه به مسجد می روند، به بعضی از یاران خویش گفت: این خران را ببینید که چگونه این اعرابی (حضرت محمد) ایشان را سرگردان کرده است.^۲

مکتب «معتزله»: مکتب الهیات مبتنی بر استنتاجات عقلی بود - یعنی میکوشید تا به عقل و فلسفه تکیه کند، «معتزله» حتی اصل «آتومیسٹیک» را پذیرفتند و گفتند: زمان و مکان نتیجه ترکیب ذرات هستند. «معتزله» مکتب عقلی بود و هر گونه اعتقاد عرفانی و عقیده به جهان مافوق طبیعت را - یعنی امکان شناخت خدا را از طریق اشراق و حس باطنی و الهام و قلب و امکان دست یافتن آدمی را (بلاواسطه) به خداوند، رد میکردند^۳ آنها میگفتند که: «روح» سنخ لطیفی از «ماده» است.^۴

با اینحال باید یاد آور شویم که این مکتب فاقد يك جهان بینی علمی و مادی بود، آنها هرگز عقل را در برابر ایمان و علم را در برابر دین قرار ندادند. در حقیقت شیوه عقلی معتزله، در خدمت الهیات و دین فتووالی حاکم بر جامعه بود.

بسط و توسعه مباحثات دینی و استدلالات عقلی (که مخصوصاً از

۱- تاریخ و آفرینش - ج ۵ - ص ۱۵۵.

۲- تبصره العوام - حسنی رازی - ص ۵۲.

۳- اسلام در ایران - ص ۲۱۸.

۴- سیر فلسفه در ایران - ص ۱۴۹.

طرف متفکران ایرانی دنبال میشد) بی‌شک نمیتوانست خوشایند علمای فتوادل «سنی» و قشرهای عالی این مذهب باشد. مضافاً اینکه: مأمون - به خاطر ایرانی بودن مادرش - به متفکران و سیاستمداران ایرانی توجه بیشتری و از اعراب سنی، بیم و هراس داشت و سعی میکرد که هر چه بیشتر از نفوذ روحانیون سنی در دستگاه خلافت، جلوگیری کند. بسی جهت نیست که علما و روحانیون سنی، مأمون را - به خاطر میدان دادن به بحث - های علمی و جدال‌های عقلی - «امیر الکافرین» لقب دادند.

اشاعره

با روی کار آمدن «متوکل» - خلیفه عباسی - «معتزله» و در نتیجه: مطالعات و مباحثات علمی و فلسفی، مردود شناخته شد - و این: وسیله مناسبی بود تا علمای مذهبی، به تعقیب و آزار «مرتدان» پردازند... بدین ترتیب: راه برای پیدایش «اشاعره» و رشد «اسکولاستیک اسلامی» (علم کلام) باز شد - و بار دیگر سال‌های سیاه سکوت در زمینه مطالعات علمی و فلسفی، آغاز گردید.

مکتب «اشاعره» (منسوب به ابوالحسن اشعری) و پیدایش «علم کلام» در واقع بازتاب فرهنگی تکامل جامعه فتوودالی در قرن سوم هجری و سخنگوی الهیات و «اصول‌الایتنییر» دین فتوودالی حاکم بر جامعه بود، و بزرگیهای چنین جامعه‌ای بشرح زیر است:

ویژگیهای اقتصادی:

- ۱- افزایش زمین‌داری فتوودالی خصوصی - اعم از مشروطیایی - شرط به حساب اراضی دولتی.
- ۲- افزایش اراضی تیول - لشکری.
- ۳- تبدیل اکثریت قاطع روستائیان به افراد مقید به زمین

فئودالی .

۴- تکوین شهر فئودالی با سازمان ویژه و فرهنگ شهری آن.*

ویژگیهای عقیدتی :

ویژگی معتقدات جامعه‌های متکامل فئودالی همانا تکوین «اصول لایتغیر» است که آلت و سلاح آن اسکولاستیک می‌باشد، یعنی: فلسفه مبتنی بر استنتاجات خالص ظاهری منطقی - فلسفه‌ای که هدف آن توجیه و تأیید تعلیمات دین حاکم بر جامعه است، از لحاظ نظری.^۱

در «علم کلام» (مانند اسکولاستیک اروپای کاتولیک) منطق دینی نفوذ کامل داشت و در نظر پیشوایان و رهبران مذهبی، منطق عقلی راه به الحاد می‌برد.^۲ آنان می‌گفتند که: عقل نمیتواند به حقایق ایمان پی برد، زیرا: ایمان بالاتر از عقل است و می‌بایست با ایمان محکم، به جستجوی عقل پرداخت.

«اشاعره» در هر عرصه دین و فلسفه تأثیر مستقیمی داشته‌اند، از

آنجمله :

۱- سرکوبی آزاداندیشان و متفکرانی که با گرایش‌های الحادی و ارتدادی خود، دستگاه دینی- و در نتیجه: دولت فئودال اسلامی را بشدت تهدید میکردند.

۲- «اشاعره» برای اثبات «معجزه» به نفی قاعده «علیت» پرداختند و با تدوین «اصول لایتغیر» (دگماتیک)، سلاحی مناسب برای فرو ریختن دژ خردگرائی (راسیونالیسم) فراهم ساختند. آنها به این وسیله، مانع رشد فلسفه عقلی و تکامل علوم طبیعی گردیدند.

* تطبیق کنید با صفحات ۳۵ - ۳۶ ۳۳ و ۵۲ کتاب حاضر.

۱- اسلام در ایران - ص ۲۲۹.

۲- مَنْ تَمَطَّقَ، تَزُنْدَقُ .

۳- «علم کلام» بعدها، با ظهور حجة الاسلام «غزالی» به کمال قدرت خود رسید. «غزالی» - بعنوان «مفکر متفکر فتودالیم» به خدمت حکومت فتودال سلجوقی درآمد و عقاید و تعلیمات او، چون سلاحی برای سرکوبی مکتب‌های مترقی و نهضت‌های توده‌ای بکار رفت. این تعلیمات بزبان «لاتین» ترجمه شد و بعنوان روبنای عقیدتی مناسبی، به خدمت فتودالیم اروپای کاتولیک، درآمد.^۱

۱- این امر، دلیل دیگری است بر اینکه: فتودالیم (چه در غرب و چه در شرق) با وجود اندک اختلافی، بهر حال از یک نظام اقتصادی و عقیدتی مشابهی، تغذیه کرده است. - اسکولاستیک اسلامی (بعنوان روبنای عقیدتی فتودالیم متکامل قلمرو خلافت اسلامی) هماهنگی‌ها و همانندی‌های بسیاری با اسکولاستیک اروپای کاتولیک و فتودالیم وابسته به آن دارد.

«ز نادقه» و متفكر ان مادی

تسلط اندیشه های ایده آلیستی و دینی بر فرهنگ ملل اسلامی ،
بمعنای فقدان جریان های فکری مترقی و مادی نبود - بلکه دوره فثودالیسم
نیز مانند دوره برده داری دوران مبارزه شدید ایدئولوژی ها است. در
طول این مدت ، تفکر مادی نیز در کنار عقاید ایده آلیستی رشد و قوام
یافت. اندیشه های « زنادقه » در تکوین و تکامل تفکر مادی و الحادی
بسیار مؤثر بوده است.

هر چند که جنبش « مزدک » بوسیله « انوشیروان » بخون کشیده
شد و بسیاری از پیروان او بطور فجیعی قتل عام گردیدند، اما اندیشه
مزدکی هیچگاه از بین نرفت، بلکه در شورش ها و قیام های توده ای بعد
پرچم عقیدتی و ایدئولوژیکی آزاد مردانی چون بابک خرم دین، مقنع و
دیگران گردید .

*

در باره ریشه لغت « زندیق » نظریات متعددی از طرف واژه شناسان
ابراز شده است و بحث نظری در ریشه یابی این لغت ، در حوصله این
کتاب نیست. ^۱ اما باید بدانیم که کلمه « زندیق » معرب « زندیک » فارسی

۱ - نگاه کنید به : عقاید مزدک - دکتر سیدعلی مهدی نقوی - ص ۱۰۵
(و نیز) بیست گفتار - مهدی محقق - ص ۱۹۶ - ۱۹۱ .

است و «زند» نام کتابی بود که «مزدک» در تأویل و تفسیر کتاب «اوستا» نوشته بود و چون مطالب «زند» با اعتراض و مخالفت روحانیون فتوودال زرتشتی روبرو شد از آن پس پیروان «مزدک» و معتقدان به کتاب «زند» را «زندیک» می‌گفتند، که نماینده «ارتداد» و «الحاد» به دین رسمی (زرتشتی) بود. پس از حمله اعراب به ایران «زندیک» و «زندیق» به پیروان مانی و مزدک و به افرادی که از پذیرفتن اسلام خودداری می‌کردند اطلاق میشد.

در زمان عباسیان، «زندیق» مفهوم فلسفی گسترده تری یافت و به افرادی گفته میشد که دارای اندیشه‌های مانوی - مزدکی بودند و نیز به کسانی اطلاق میشد که با تفکر مادی و عقاید الحادی، خدا، بهشت و دیگر مقوله‌های غیر علمی و متافیزیکی را انکار می‌کردند.

«حسنی رازی» در تشریح عقاید و اعتقادات «زناده» می‌نویسد: ... بدان! که این قوم (زناده) جمله شریعت‌ها و دین‌های رُسل و اخبار گور و عذاب و حشرونشرو حساب ترازو و صراط و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب و ملائکه و ملک الموت، همه را محال و هذیان میدانند و گویند که کتب رُسل (پیغمبران) سخن خود ایشان است و هر که بدین چیزها - که یاد کردیم - مؤمن بود، او را جاهل خوانند و گویند: رسولان، جمله حکما بوده‌اند.^۱

بررسی دقیق اندیشه‌های زناده و ماده گرایان ایرانی - اسلامی، به علت فقدان اسناد واقعی، بسیار دشوار است، زیرا به خاطر خفقان و استبداد سیاه مذهبی و شکنجه و آزار حکومت‌های فتوودال (که قدرت سیاسی خود را بوسیله نهادهای حقوقی و اخلاقی اسلام توجیه می‌کردند) زناده و متفکران مادی، اساساً بی‌امجال ابراز عقیده و اندیشه نداشتند

۱- تبصره العوام - ص ۳۷.

و با آثار و رساله‌های فلسفی و علمی آنها - با توطئه و توصیه اربابان دین جمع آوری و سوزانده می‌شد.^۱ این امر باعث شد که عقاید و افکار متفکران مادی، در آثار مخالفین آنها دستخوش جعل و تحریف گردد. بنابراین عَدَم دسترسی و آشنائی به آثار و افکار زنادقه و ماده‌گرایان ایرانی - اسلامی، تا زمان ظهور «حلاج» (اواخر قرن سوم هجری) بیش از همه ناشی از نبودن اسناد و آثار واقعی است.

مورخین و تذکره نویسان، از ماده‌گرایان و زنادقه بسیاری نام برده‌اند، اما به غیر از تنی چند، ازده‌ها اندیشمند و متفکر مادی دیگر، هیچگونه اثر دقیقی در دست نیست.

هسته‌های نخستین ماده‌گرایی را میتوان در افکار «دهری» های دوره «بنی‌امیه» یافت. متفکران این دوره، زندگی، مرگ و دیگر مقوله‌های طبیعی را تنها به اتکاء به قوانین «دهر» (دنیای مادی) تبیین میکردند.

«دهریّه» فرقه‌ای بودند که «دهر» و «زمان» را باعث هلاکت انسان و موجب اجرای «تقدیر» میدانستند و معتقد بودند که تنها حیات این جهان است که اعتبار دارد و وقتی که انسان بمیرد، دیگر همه چیز تمام میشود، آنچه انسان را هلاک میکند و از بین می‌برد گذشت روزگار (دهر) است نه خواست و «مشیت» خدا.

«دهری»ها وجود را فقط عبارت از همین حیات مادی و دنیوی میدانستند و چون زمان را «لانهایه» و «ازلی» و «ابدی» می‌پنداشتند، نه بوجود خالق (خدا) معتقد بودند و نه به حشر و قیامت اعتقاد داشتند. آنها معتقدات عامه مردم را و آنچه را که دیگران درباره ملائکه و جن و رُبا و امثال آنها میگفتند، مسخره میکردند و آن معتقدات را خرافات

۱- نگاه‌کنید به: تاریخ طبری - ج ۱۲ - ص ۵۱۳۸ و ۵۱۱۷.

میشمردند.^۱

«دهری»ها منکر وجود خداوند آفریدگار بودند و روح را که مستقل از جسم باشد و همچنین جاویدان بودن روح را قبول نداشتند و ماده و عالم را قدیم و ابدی میدانستند. تعداد «دهری»ها بسیار بودند، ولی اطلاعی از متفکران برجسته و یا تألیفات ایشان در دست نیست، احتمالاً تألیفات مزبور در ادوار و زمان‌های مختلف سوزانده شده‌اند.^۲ افکار «دهری»ها، اگرچه بر اساس تبیین مادی و این جهانی هستی استوار بود، با اینحال فاقد یک «نظام» فلسفی بوده است.

با آغاز خلافت عباسی و توجه به فلسفه و علوم علمی و عقلی، یک نهضت بزرگ علمی و فرهنگی - با تلاش و همت دانشمندان و متفکران ایرانی آغاز شد که وجود عناصر ایرانی (برامکه) در دستگاه خلافت، بر این حرکت و نهضت فرهنگی، امکان و میدان بیشتری داد. در حقیقت عصر نخستین خلفای عباسی را باید «عصر طلایی علم و فرهنگ» دانست. در این دوره، همراه با گسترش تولید و مبادلات، علوم طبیعی (مانند علم هیأت و ستاره شناسی، هندسه، طب، علم میکانیک، شیمی، جبر و مقابله) نیز ترقی و پیشرفت فراوانی کردند. علوم طبیعی، اندک اندک راه را برای رویکرد عقلانی به طبیعت و واقعیت اشیاء گشودند. درون اندیشی و ذهن گرایی در تحلیل و تبیین هستی، جای خود را به تجربه‌های حسی و سپس استنتاج عقلانی از

۱ - نه شرقی، نه غربی، انسانی - عبدالحسین زرین کوب - ص ۱۰۷ (ونیز)

تاریخ ایران بعد از اسلام - ص ۴۲۷.

۲ - اسلام در ایران - ص ۲۴۰.

پدیده‌های طبیعی داد. این دستاوردهای علمی، در پیدایش و رشد مبانی فلسفه مادی، کمک شایانی کردند.

با پیدایش «معتزله»، بسیاری از «دگم»ها و اعتقادات دینی، مورد شک و تردید قرار گرفت. عقل‌گرایی معتزله، عامل مرفقی و پیشروی بود که راه را برای اظهار و آشکار کردن اندیشه‌های مادی، هموار ساخت.

ماده‌گرایی در فلسفه ایرانی - اسلامی، در جریان مبارزه بر علیه خرافه پرستی و مذهب شکل گرفت. این جریان فلسفی، با مبارزه گروه‌های پیشرو جامعه (که خواستار شناخت جدیدی از طبیعت و انسان بودند) عمیقاً پیوند داشت.

بسنده کردن به «حس‌گرایی»^۱ و عدم توجه این ماده‌گرایان به پیوستگی و تداوم «عمومی» عناصر و اشیاء - و نیز تأکید و توجه آنها به دیالکتیک «خاص»، ساده بودن ماده‌گرایی این دوره را نشان می‌دهد. این «حس‌گرایی» در عین حال بیانگر تأثیر پذیری ماده‌گرایان ایرانی - اسلامی، از متفکران مادی هند (چارواکها) و یونان باستان (اپیکوریان) می‌باشد. ماده‌گرایی در قرن سوم هجری، با تکیه بر دستاوردهای علوم طبیعی، پرچم مبارزه بر علیه خرافه پرستی مذهبی را برافراشت. این فلسفه، برای رهایی انسان از قید و بند دین و یاری او در پیروزی بر مشکلات خویش، سلاح عقیدتی بسیار مطمئن و مؤثری بود.

اخلاق محافظه کارانه «دین فئودالی اسلام» (که هر گونه حرکت فعال را از توده‌ها سلب می‌کرد و حقیقت زندگی را در واصل شدن به «ذات مطلق» میدانست) به اخلاق رسمی جامعه فئودالی آن عصر، بدل شده بود و تعلیمات ماده‌گرایان بر علیه این اخلاق، قد علم میکنند.

1 - Sensualisme

ماده گرایان قرن سوم هجری، به توانائی انسان در پی ریزی خوشبختی خویش در این جهان اعتقاد کامل داشتند، آنها تأکید میکردند که: پهنهٔ عقل، حقیقت جوئی و فرزاندگی است و پهنهٔ الهیات؛ پرهیزگاری و اطاعت است.

تعلیمات و تبلیغات این متفکران، بی شک با منافع فئودال‌ها و پاسداران سیاسی آنها (خلفاء) عمیقاً تضاد داشت، بهمین جهت تاریخ فلسفهٔ مادی در فرهنگ ایرانی-اسلامی، از خون متفکران آزاده، همواره رنگین است:

در این زمان، زنادقه و متفکران مادی را، هر جا که می‌گرفتند، غالباً زنجیر کرده و بدرگاه خلیفه می‌برده، تا به دستور او، کشته شوند.^۱
هر گاه محل تجمع آنها را کشف می‌نمودند، آنجا را همچنان بر سرشان خراب میکردند.^۲

طبری در شرح حوادث (۱۷۰) هجری می‌نویسد: «هارون الرشید» همهٔ کسانی را که فراری و متواری شده بودند، عفو نمود. مگر «زندیق» ها را- «یونس بن افروه» و «یزید بن الفیض» از جملهٔ آنها بودند.^۳ «یونس بن افروه» در معایب اعراب و مفاسد دین اسلام، کتابی تألیف کرده بود.

شکنجه و آزار ماده گرایان و زنادقه، برای اظهار توبه و نوشتن «پشیمان نامه» در طول حکومت خلفای عباسی، رواج بسیار داشته است «عطابن مقدم واسطی» می‌گوید: هنگامیکه شخصی را نزد خلیفه (مهدی) آورده بودند، خلیفه وی را توبه داد و از او خواست تا اظهار پشیمانی

۱- تاریخ ایران بعد از اسلام - ص ۴۳۲.

۲- نه شرقی، نه غربی، انسانی - ص ۱۱۳.

۳- تاریخ طبری - ج ۱۲ - ص ۵۲۳۱.

نماید، اما این شخص از توبه و پشیمانی خودداری کرد تا آنکه «خلیفه» دستور داد گردنش را زدند و سپس بدار آویختند.^۱
 در دوره «مهدی» (خلیفه عباسی) فعالیت‌های زنادقه و نشر عقاید مادی و الحادی شدت یافت و توجه خلیفه به «علم کلام» و علمای فثودال مذهبی، باعث شد تا مبارزه با «ماده‌گرایان» و «زنادقه» وسعت بیشتری بگیرد، چنانکه «مهدی» کسی را بر گماشت تا زندیقان و متفکران مادی را تعقیب، دستگیر و سرکوب نماید و او را «صاحب الزنادقه» نام گذاشت.

«مهدی» (خلیفه عباسی) ده سال خلافت کرد و تمام این مدت در تعقیب و شکنجه و اعدام زنادقه و ماده‌گرایان گذشت و پسرش (هادی) گفته بود: بخدا اگر زنده ماندم همه زنادقه و متفکران «ملحد» را خواهم کشت. می‌گویند که او برای اعدام ماده‌گرایان و زنادقه ۵۱۰۰۰ نفر برپا کرده بود.^۲ این روایت نشان می‌دهد که زنادقه و متفکران مادی در آن عصر عده بسیاری بوده‌اند.

«مسعودی» می‌نویسد: مهدی (خلیفه عباسی) بقتل کفار و بد - کیشان و زنادقین - که در زمان او عده‌شان افزون شده بود، بسی کوشید، زیرا در عصر او، عقیده آنها آشکار شده، کتب مانی، و ابن دیصان و مرقیون توسط «عبدالله بن مقفع» و دیگر کسانی که زبان فارسی و پهلوی را خوب می‌دانستند، ترجمه و منتشر شده بود.^۳

«طبری» در شرح حوادث سال ۱۶۹ هجری می‌نویسد: هادی (خلیفه عباسی) بکشتن زندیق‌ها بسی کوشید و سخت گرفت و گروهی از

۱- ایضاً - ص ۵۲۱۳.

۲- ایضاً - ۵۱۷۳.

۳- مروج الذهب - ج ۲ - ص ۶۹۶.

آنها را بخون کشید(که «یزدان بن باذان» منشی «بقطین» در شمار انسان بود) همچنین «علی بن یقطین» را کشت، زیرا که او بهنگام حج، وقتی که مردم را بحال دویدن دیده بود، چنین گفت: من آنها را يك گله گاو میدانم که خرمن می کوبند.^۱

«طبری» از شکنجه و کشتار متفکران مادی و ملحد گزارش های دیگری نیز دارد: وقتی «یعقوب زندیق» را نزد «هادی» (خلیفه عباسی) آوردند، خلیفه دستور داد تشکی بر روی «یعقوب» اندازند ... و سپس چندین نفر را روی آن نشانید تا «یعقوب زندیق» بمرد.^۲

بابر جسته ترین چهره های تفکر مادی و معروفترین «زنادقه» (تا ظهور حسین بن منصور حلاج) آشنا میشویم:

ابن مقفع

«مقفع» از برجسته ترین نمایندگان تفکر علمی در قرن سوم هجری است. او برای پیروزی علم و انسان، بر ضد خرافات مذهبی - که وسیله مهمی برای انقیاد و اسارت روحی توده ها بود - مبارزه می کرد. «مقفع» به تمام ادیان و مذاهب، با دیده «شک» و اعتراض می - نگریست، و به علت آزادگی و شجاعتی که در ابراز عقاید خود نشان داد، بعنوان «الحادی» و «زندقه» بدستور «منصور» (خلیفه عباسی) کشته شد. تفکر مترقی و عقاید الحادی او از مطالعه باب «برزویه طبیب» (که بنظر میرسد خود، آنرا به «کليله و دمنه» افزوده است) بخوبی آشکار

۱ - تاریخ طبری - ج ۱۲ - ص ۵۱۷۱.

۲ - ایضاً - ص ۵۱۷۲.

میشود:

... «و به حکم این مقدمات، از علم طب تبرّمی نمودم و همت و نهمت به طلب «دین» مصروف گردانیدم، الحق راه آن دراز و بی پایان یافتم، سراسر مخاوف و مضایق... و خلاف میان اصحاب ملت ها (مذاهب) هر چه ظاهر تر... و اختلاف میان ایشان در معرفت «خالق» و ابتدای خلق و انتهای کار، بی نهایت، و رأی هر یک بر این مقرر که من مُصِیْب و خصم مُخَطّی... و هر طایفه ای را دیدم که در ترویج دین و تفضیل مذهب خویش سخنی میگفتند و گرد تقبیح ملت (مذهب) خصم و نفی مخالفان میگشتند... بهیچ تاویل درد خویش درمان نیافتم و روشن شد که پای سخن ایشان (اهل دین) بر هوا بود...»^۱

بخش هائی از «کلیه و دمنه» در حقیقت ادعاینامه «مقفع» بر علیه مظالم و مفاسد اجتماعی عصر او است.

«مقفع» قسمتی از دوران عمر خود را در زمان حکومت «اموی» سپری کرد و با توجه به استبداد سیاه فکری و مذهبی آن عصر، او حتی لحظه ای از تبلیغ و ترویج اندیشه های علمی و مترقی باز نماند و بعنوان روشنفکری آگاه و مسئول، با معتقدات غلط و غیر علمی عصر خود، مبارزه کرد.

«مقفع» در جریان نهضت فرهنگی زمان عباسیان، نقشی بسیار مهم و اساسی داشت. او برای آماده ساختن زمینه های بحث و تحقیق در امور فلسفی، ابتداء کتب «مرقیون»^۲ و «ابن دیمان» و «مانی» را به

۱ - کلیله و دمنه - تصحیح و توضیح مجتبی مینوی - ص ۲۸.

۲ - «مرقیون» یکی از علمای دین مسیح در قرن دوم میلادی بود که از از طرف پیشوایان مذهبی تکفیر شد. او آسمانی بودن قسمت هائی از کتاب «انجیل» و «تورات» را انکار کرد و در اصول مذهب عیسی تغییراتی پدید آورد.

عربی ترجمه کرد.

«مفقع» در یکی از آثار خود، نشستن خدا را بر عرش و اینکه هنگام صعود پیغمبر به معراج فاصله او با خداوند به اندازه دو کمان بود و نظیر این عقاید را بیاد انتقاد و استهزاء می گیرد و می گوید: خدا با تمام قدرتی که برای او قائلند، چرا بندگان خود را بیمار میکند، مریض و یادچار انواع بلاها میسازد، خدا چگونه بر آنان تکلیف می کند که به آنچه مورد قبول عقل نیست، ایمان آورند و تصدیق کنند، یا چگونه شیطان بر خدا غالب شده و عده ای از مردم را مطیع خود نموده است. . . . به این ترتیب: ابن مقفع نه تنها به اسلام بلکه از کلیه ادیان انتقاد می کرد و . . . او سرانجام بخاطر عقاید الحادی خود، به شهادت رسید. «حمدالله مستوفی» می نویسد: مقفع بن فارس (صاحب کلیله و دمنه) و پسرش - که در عهد «هادی» (خلیفه عباسی) جهت آنکه «نقیض قرآن» انشاء میکرد کشته شد.^۲

«جهشیاری» در چگونگی قتل فجیع «ابن مقفع» می نویسد:
 . . . آنگاه (خلیفه) دستور داد تنوری را پر از هیمه و آتش کردند، پس فرمان داد يك يك اعضا بدن «مفقع» را بریدند و در حالی که «مفقع» آنرا تماشا میکرد، در تنور انداختند . . . جلاد همچنان اعضا بدن «مفقع» را یکی پس از دیگری می برید و در برابر چشمانش در تنور می انداخت . . . تا همه اعضا بدنش بریده شد . . . پس از آن، بدنش را به آتش کشید، (خلیفه) گفت: ای زندیق زاده! پیش از آنکه به آتش آخرت بسوزی، تراد آتش دنیایم بسوزانم . . .^۳

۱ - تاریخ اجتماعی ایران - راوندی - ج ۳ - ص ۲۷۱.

۲ - تاریخ گزیده - ص ۶۸۷.

۳ - کتاب الوزراء والکتاب - ص ۶۴.

«مفقع» در لحظات مرگ، بسیار شجاع و پایدار بود، او بعنوان يك متفکر آگاه، از مرگ واهمه نداشت و بی‌هراس به آن می‌نگریست. «مفقع» حتی در آخرین لحظه زندگی خود از شرف و شخصیت انسان‌های آزاده و اندیشمندان، دفاع کرد.

می‌گویند: وقتی خلیفه دستور داد «ابن مفقع» را قطعه قطعه کنند و در تنور بیندازند - «مفقع» خطاب به خلیفه گفت: تو مرا نمی‌کشی و با کسیر من هزار نفر را کشته‌ای، اما امر یکصد تن مانند تو (خلیفه) کشته شوند، جبران یک نفر را هم نخواهند کرد.^۱

ابن ابی العوجا

«عبدالکریم بن ابی العوجا» اندیشمند دوره عباسی. از «زنادقه» پرشور روزگارش بود که با عقاید خرافی و معتقدات ملکوتی بشدت مبارزه میکرد. او هر گونه کوششی را در تشریح و تبیین مقوله‌های طبیعی به اتکای دین و افسانه‌های ملکوتی رد میکرد. «ابن ابی العوجا» عالم را قدیم میدانست و وجود «صانع» و «آفریدگار» را انکار می‌نمود. می‌گویند که: او روزی اشاره به «کعبه» نمود و خطاب به «امام جعفر صادق» گفت: تا کی این کشتزار را لگد میکنید و به این سنگت سیاه (حجر الاسود) پناه می‌برید؟ و تا کی این خانه را که از سنگت و کل ساخته شده است می‌پرستید؟ و مانند شتری فراری پیرامون آن می‌دوید؟ هان!؟ براستی هر که در این باره بیندیشد، خواهد دانست که این کار افراد نادان و دیوانه می‌باشد نه کار مرد اندیشمند و صاحب عقل.^۲

۱ - ایضا - ص ۶۵.

۲ - نامه دانشوران ناصری - ج ۳ - ص ۳۲۵ (و نیز) تاریخ اجتماعی ایران -

راوندی ج ۳ - ص ۲۷۹.

«ابی العوجا» براستی، یکی از نخستین قهرمانانی بود که بطور آشتی ناپذیر خدایان را درهم کوبید و افسانه‌های ملکوتی را لگد کوب کرد، او سرانجام بخاطر عقاید الحادی خود، بدست «مهدی» (خلیفه عباسی) بقتل رسید.

پیروان «ابی العوجا» بعد از مرگ او، بنام «عوجائیه» به مبارزات خود ادامه دادند.

ز کربای رازی

شیمیدان، فیلسوف و متفکر بزرگ قرن سوم هجری - ز کربای رازی - نیز از مبارزان راستین تفکر علمی بود.

«رازی» را میتوان پیشوای «پوزیتیویسم»^۱ در فرهنگ ایرانی - اسلامی (وشاید جهانی) دانست. او نخستین کسی بود که قبل از «بیکن» به اهمیت تجربه و مشاهده در علوم پی برد.

از نظر فلسفی او را باید جزو «ماده‌گرایان مکانستی» بشمار آورد، در عقاید او عناصری از فلسفه «دموکریت» و «اپیکور» میتوان یافت. او جهان را مرکب از ۵ «هیولی» (ماده قدیم) میدانست و معتقد بود «هیولی» دارای اجزاء بسیط و با بعد هستند. «رازی» در کتاب «فی - المدة فی الزمان و فی الخلاء و الملاء و هی المکان» میگوید: عقل نمی‌پذیرد که ماده و مکان آن، ناگهان - بدون اینکه سابقاً ماده یا مکان موجود باشد، بوجود آید چون همیشه هر چیزی از چیز دیگری بوجود می‌آید و ابداع (خلق) محال است. او در کتابی که در باره «هیولی» (ماده قدیم) نوشته،

۱ - Positivisme = فلسفه اثباتی که به محسوسات و تجربیات اهمیت فراوان

میدهد.

تأکید میکند که: جسم را حرکتی است ذاتی...^۱

تعلیمات اخلاقی «رازی» از تفکر مادی و طبیعی او ناشی می‌شود اینک شریعتمداران و ایده‌آلیست‌ها کوشش کرده‌اند تا تعلیمات «رازی» را «ضد اخلاق» و «لذت‌جوئی محض» جلوه‌گر سازند، صحیح نیست، او در کتاب «سیره‌الفلسفیة» اگر چه بر «لذت‌دایم» تأکید میکند، اما باید دانست که این اصول اخلاقی در برابر آئین اخلاقی عرفا و الهیون (که لذت‌های طبیعی را حقیر می‌داشتند و برای رسیدن به «ذات مطلق» از نیازها و نعمت‌های طبیعی «پرهیز» میکردند) قد علم میکنند. «رازی» تأکید میکند... لیکن اختیار این سیرت، مستلزم آن نیست که انسان شیوه مرتاضین هند و یا روش «مانویه» را در ترك زناشوئی و اختیار گرسنگی و تشنگی و یا روش «نصاری» و در رهبانیت و انزوا در صومعه‌ها و یا طریقه جمعی از مسلمین را در اعتکاف (ماندن) مساجد و ترک مکاسب و اقتصاف (کوتاهی) در خوردن و پوشیدن، پیشه خود کنند و از لذت فعلی (این جهانی) چشم ببوشد. بلکه باید بدیده عقل در لذایذ ببیند و آنهایی را پیشه کند که عواقبی و خیم و دردناک نداشته باشد.^۲

بنابراین علم اخلاق «رازی» مترقی تر از علم اخلاق «اپیکور» است زیرا اخلاق «اپیکور» (بر خلاف اخلاق رازی) انسان را به مبارزه برای تأمین خوشبختی بر نمی‌انگیزد، اخلاق اپیکور اخلاق «تأمل» است نه «تحرك»^۳.

کوشش‌های «رازی» در نشان دادن «بنیان ادیان» بسیار علمی و

۱ - مقام رازی در فلسفه - عباس اقبال - مجله مهر - سال سوم - آذر

۱۳۱۲ - ص ۶۵۵.

۲ - ایضاً - ص ۶۵۶.

۳ - نگاه کنید به: علم اخلاق اپیکور - آ. شیشکین - ص ۲۴.

تاریخی است. «رازی» این نظر الهیون‌وایده‌آلیست‌ها را که: «دین‌بک پدیده فطری انسان است» بکلی رد میکند و نشان میدهد که منشاء دین و خرافه پرستی در تأثیر پذیری انسان از شرایط ناهنجار اجتماعی قرار دارد: بی‌تکیه‌گاهی‌های اقتصادی- اجتماعی، نداشتن امنیت جسمی و روحی و در نتیجه: ترس و تردید از آینده و عدم آگاهی از علت پدیده‌ها، انسان را بسوی خدا می‌کشاند. . . .

«رازی» در دو کتاب خود - بنام «نقض الادیان» و «مخارق الانبیا» با تمام ادیان و مذاهب مخالفت کرده است بطوریکه مورد تکفیر روحانیون قرار گرفت و آنها به جمع‌آوری و سوزاندن آثار «رازی» فتوی دادند. امروزه از این دو کتاب ارزنده، اثری در دست نیست. این دو کتاب، بی-شک حاوی شدیدترین و تندترین مطالب الحادی و آتئیستی بوده که در طول قرون وسطی نوشته شده است.

«رازی» معتقد بود که معجزات پیغمبران چیزی جز خدعه و ونیرنگ و شعبده نیست... مبانی و اصول ادیان با حقایق علمی، مخالفت و مغایرت دارند بهمین جهت هم، میان آنها اختلاف دیده میشود. به عقیده او: علت اعتماد و اعتقاد مردم به ادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی، تنها ناشی از «ترس» و عادت است. دین، نماینده جهان بینی و تفکری است که از نادانی آغاز میگردد و به تارک اندیشی منتهی میشود. «رازی» همچنین معتقد بود: کتاب‌هایی که به «آسمانی» معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبار می‌باشند^۱ او ضرورت «وحی» را باطل میدانست و در واقع، رازی بزرگترین مخالف فلسفه مبنی بر «وحی» در اسلام است.^۲

«رازی» با «حسین بن منصور حلاج» رابطه و مکاتبه داشت و بی‌شک

۱- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی - ج ۱ - ص ۱۷۶ .

۲- معارف اسلامی در جهان اسلامی - سیدحسین نصر - ص ۲۳ .

اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی او در افکار و عقاید «حلاج» بی‌تأثیر نبوده است و ما - در بحث از عقاید حلاج - به این جنبه از تأثیرگذاری او اشاره خواهیم کرد .

ابوشا کر

«ابوشا کر» از ماده گرایان و ملحدین برجسته دوره عباسی بود که با «امام جعفر صادق» مناظره‌های بسیار داشته است.

«ابوشا کر» به حواس انسان اعتبار و اهمیت فراوان می‌دهد و در عقاید خود اندیشه‌ای دیالکتیکی در باره وحدت زندگی و مرگ در تحول و تکامل طبیعت و انسان مطرح می‌سازد. تئوری شناخت «ابوشا کر» از ماتریالیسم «اپیکوری» مایه می‌گیرد که بر شناخت و ادراک «حواس» متکی بود.

او معتقد به یک ضرورت طبیعی در تحول تمام طبیعت و موجودات است و به تکامل خود بخودی و علت گرایی در همه پروسه‌های موجود در جهان، ایمان دارد.

«ابوشا کر» می‌گوید: جهان را کسی نیافریده و بخودی خود بوجود آمده است، آیا علف صحرا را کسی می‌آفریند؟ مگر نه اینست که علف بخودی خود در صحرا سبز میشود؟ آیا مورچه را کسی می‌آفریند؟ مگر نه اینست که این موجودات بخودی خود بوجود می‌آیند؟... او باتکیه بر قانون طبیعی و اصل تحول و تکامل خود بخودی موجودات، به نفی «خالق» می‌پردازد.

«ابوشا کر» در جدل‌ها و بحث‌هایی که با «امام جعفر صادق» داشته است به بی‌اساس بودن باورها و مفاهیم ملکوتی تأکید می‌کند، در یکی از

این مباحثات میگوید: تو چرا شاگردان و مستعین دیگر خود را فریب میدهی؟! آنچه که تو درباره خدا میگویی، غیر از افسانه نیست و تو با افسانه سرایی میخواهی مردم را وادار به قبول چیزی کنی که وجود ندارد و با هیچیک از حواس پنجگانه خود نمیتوانم او را ادراک کنیم. ممکن است تو (جعفر صادق!) بگویی که انسان اگر نتواند خدا را با حواس پنجگانه خود ادراک کند، میتواند با حواس باطنی خود، او را ادراک نماید، اما استفاده از حواس باطنی هم موکول به استفاده از پنج حس ظاهر است، اگر تو توانستی در ذهن خود چیزی را مجسم نمایی که در تجسم آن، یک یا چند حس ظاهری مداخله نداشته باشد؟ وقتی تو شکل یک دوست غائب را در باطن خود مجسم میکنی، اگر حس بینایی تو نباشد محال است که بتوانی او را ببینی و هر گاه حس شنوایی تو نباشد محال است که بتوانی صدایش را در باطن بشنوی و... پس تمام احساسات باطنی تو وابسته به پنج حس ظاهری است و هر گاه پنج حس ظاهری نباشد، تو نمیتوانی از هیچیک از احساسات باطنی خود استفاده نمایی.^۱

«ابوشا کر» سپس به نفی «خالق» و مقوله های ملکوتی می پردازد و می گوید: خدائی که تو مردم را به پرستیدن او دعوت میکنی چیزی نیست غیر از آنچه که از قوه وهم تو بیرون آمده است، تو شناسایی خدای نادیده را از طرف مردم، وسیله قرارداده ای تا اینکه دارای نفوذ و ثروت شوی و درزندگی، خوش بگذرانی.^۲

«ابوشا کر» بعنوان یک متفکر مادی، بخوبی خاستگاه تاریخی دین را میشناسد و تأکید میکند: این ما هستیم که خدای خود را بوجود

۱- ایضاً - ص ۲۷۶.

۲- ابوشا کر- ترجمه ذبیح الله منصورى - ص ۱۱.

می آوریم. خالق: ما هستیم نه خدا. ۱.

ابو تَمَّارِ مُطَبِّبٍ

«ابوبکر حسین التمار» از ماده گرایان و متفکران بزرگ قرن سوم هجری بود. در کتب تاریخ و فلسفه اسلامی، علاقه‌ای به تشریح افکار و عقاید این اندیشمند دیده نمی‌شود، از این رو، اطلاعات ما، درباره عقاید فلسفی او بسیار ناچیز و محدود است.

«تمار مطبب» فیلسوفی «دهری» و ماده گرابود، او در فلسفه و علوم طبیعی استاد بوده و چنانکه از نام وی پیداست در علم «طب» مهارتی بسیار داشت.

افکار فلسفی «تمار مطبب» - مانند همه ماده گرایان و «دهری» ها بر اساس علم و تجربه قرار داشت. او تبیین و تشریح مقوله‌های طبیعی را به انگای دین و افسانه‌های ملکوتی شدیداً انکار میکرد.

بنظر میرسد که ماده گرائی «تمار مطبب» - فاقد جنبه‌های ایده - آلبستی ماده گرائی زکریای رازی بود. زیرا «تمار» از منتقدان بنام عقاید «رازی» بشمار میرفت.

«تمار مطبب» در سال ۳۱۳ هـ. در گذشت.

ابوعیسی و راق

«ابوعیسی و راق» معاصر «ابن راوندی» بوده و در آغاز، تحت تأثیر افکار و عقاید «معتزله» قرار داشته و کتابهایی درباره آن مکتب نوشت، او پس از مصاحبت‌ها و بحث‌های عقیدتی با «ابن راوندی» به تفکرات و

عقاید جدیدی رسید و «ملحد» شد.

«ابوعلی جبائی» می نویسد که: خلیفه، «ابن راوندی» و «ابوعیسی وراق» را احضار کرد، «ابن راوندی» بگریخت، ولی «ابوعیسی» گرفتار شد و در زندان به مرد^۱.

صالح عبدالقدوس

«صالح عبدالقدوس» نیز از «ذنادقه» و ملحدین دوره عباسی بود که کتابی بنام «کتاب الشکوک» نوشت و در آن به اصول و مبانی دینی و آیات و احادیث، «شک» و اعتراض کرد.

«عبدالقدوس» معتقد بود که تمام «کتاب های آسمانی» ساخته و پرداخته ذهن بشر هستند. او به اتهام «زندقه» تحت تعقیب قرار گرفت و به دمشق گریخت اما بعد از مدتی دستگیر و محبوس شد و سرانجام بخاطر پافشاری و تأکید بر عقاید و افکار خود به فتوای شریعتمداران به قتل رسید.

ابن راوندی

«ابن راوندی» اهل «مَرُورود» خراسان و معاصر «حلاج» بود، او یکی از «ذنادقه» و ملحدین بزرگ در فرهنگ اسلامی بشمار میرود. نکته بسیار مهم در تحلیل زندگی و عقاید او، اینست که: «راوندی» (مانند حلاج) ابداء متشرع و معتقد به اصول و عقاید دینی بوده و یکی از علمای بزرگ مذهبی بشمار میرفت که در تبلیغ و تشریح اصول اسلامی (مخصوصاً شیعه) کتاب هائسی تألیف کرد. اما پس از تحقیق و تأمل در ماهیت ادیان، از عقاید مذهبی خود برگشت و «ملحد» گردید و در مخالفت با اسلام کتابهای بسیاری نوشت.

۱- الفرق بین الفرق - ص ۴۲۴.

در آثار مورخین و محققین اسلامی، هیچگونه علاقه‌ای به تشریح زندگی و عقاید «راوندی» دیده نمی‌شود - و این بی‌شک ناشی از «حتاسیت» و کینه‌ای است که از بابان دین و دولت نسبت به عقاید این متفکر بزرگ داشته‌اند.

«ابن جوزا» راوندی را از بزرگان «ملاحده» و یکی از سه تن زندیق بزرگی میدانند که در میان علمای اسلام ظاهر شده‌اند (دو نفر دیگر: یکی «ابو حیان توحیدی» و دیگری «ابوالعلاء معری» می‌باشد). بقول «ابوالحسین خیاط»: راوندی در کتاب «الزمره» فصلی بعنوان «رد - بر محمدیه» (مسلمین) اختصاص داده که در آن مخصوصاً به پیامبر اسلام و قرآن ساخته است. در این کتاب، راوندی رسالت پیغمبران و معجزات منسوب به ابراهیم و موسی و عیسی و حضرت رسول را انکار میکند.^۱

راوندی در کتاب «نعت الحکمه» یا «عبث الحکمه» بیاوه بودن و بیهوده بودن تکلیف امر و نهی به مردم از طرف خداوند پرداخته است.^۲ معروف است که راوندی - وقتی کتاب «الفرند» خود را برای تحریر و تکثیر به «عباس صروم» (کاتب) داد، عباس صروم پس از مطالعه قسمتی از کتاب «الفرند» گفت: من حیرت میکنم که تو چگونه هنوز زنده هستی؟ «راوندی» پرسید: برای چه حیرت میکنی که من تا امروز زنده‌ام؟ «صروم» جواب داد: برای اینکه آنچه تو در این کتاب نوشته‌ای کفر است و هر مسلمان که این را بنویسد و بر زبان جاری کند کافر میشود... راوندی گفت: این‌ها کفر نیست بلکه حقایق علمی هستند.^۳ راوندی در

۱ - خاندان نوبختی - عباس اقبال - ص ۹۳.

۲ - ایضاً - ص ۸۷.

۳ - مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۵۶.

کتاب «الفرند» قرآن را مردود دانسته و بتمام پیغمبران (بخصوص به پیغمبر اسلام) تاخته است. او همچنین در کتاب «الذامغ» می گوید: «خدا همچون دشن خشه‌گینی است که دارولی جز کشتن او نیست»^۱

در قرن سوم هجری اگرچه نشر افکار و عقاید مادی و الحادی تا حدودی رواج داشته با اینهمه باید گفت که در نشر الحاد و زندقه هیچ کس به اندازه «راوندی» تند نرفته است. او به قدیم بودن ماده معتقد بوده و حکمت و رحمت خداوند و بعثت و رسالت انبیاء را انکار میکرده است.^۲

انتقاد راوندی از دین و مبارزه او بر علیه خرافه پرستی - که در آن زمان توده‌های زحمتکش را تحت انقیاد و اسارت در آورده بود - ضربه خرد کننده‌ای بر نهادهای دینی و سیاسی آن عصر وارد ساخت. «راوندی» از مبارزان خستگی ناپذیر تفکر مادی بود که به قانون عینی اعتقاد داشت و دخالت هر گونه نیروی متافیزیکی را در روند های طبیعی انکار میکرد.

«راوندی» نه تنها در علوم عقلی سرآمد دوران خویش بود، بلکه در تمام علوم طبیعی نیز استاد بود. او اولین کسی است که گفت: بدن ما در تمام دوره عمر، از دشمنانی احاطه شده که قصد دارند ما را معدوم سازند، اما در داخل بدن ما عناصری بوجود می آید که آن دشمنان را دفع میکنند و نمیگذارند که آنها بر ما چیره شوند.^۳ راوندی نخستین کسی بود که به شکل ساده به وجود گلبول‌های سفید خون و «آنتی‌بادیز» در دفاع از بدن اشاره کرد.

۱- بیست گفتار - مهدی محقق - ص ۱۹۹.

۲- تاریخ ایران بعد از اسلام - ص ۴۳۰.

۳- مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۶۹.

آنچه را که «راوندی» در هزار و دویست سال قبل گفت، امروزه مورد قبول تمام پزشکان و دانشمندان دنیا است. او همچنین نظریات پزشکی ارزنده دیگری نیز ارائه داده است که اینک مورد استفاده علم پزشکی می‌باشد.

«راوندی» ضرورت طبیعی را همچون قانون عمومی، بشکل کلی در نظر میگرفت که در تمام عناصر و پدیده‌ها وجود دارد. او پیدایش و تکامل خود بخودی گیاه و حیوان را در مورد انسان نیز صادق می‌داند و معتقد است که انسان نیز بدون هیچگونه عامل خارجی (خالق) خود بخود بوجود آمده، پرورش یافته و بکمال رسیده است.

«ابن راوندی» در مورد مرگ، نظریه اپیکور را عنوان میکند و معتقد است که: نامن هستم، مرگ نیست - و هنگامی که مرگ آمد، من نیستم. قانون مرگ وزندگی، برای «راوندی» یک سلاح تئوریک در مبارزه بر علیه عرفان و الهیات است. این قانون روی افسانه‌های «جاویدان بودن روح» خط بطلان می‌کشد.

«راوندی» پس از ارتداد و «الحاد» همواره مورد تعقیب و آزار شریعتمداران و پاسداران تاریک اندیشی بود. مورخین می‌نویسند: راوندی دارای ۱۱۴ جلد کتاب و رساله بود^۱ همه این آثار جمع آوری و سوزانده شدند و متأسفانه امروزه هیچ اثری از آنها نیست.

«عبدالرحیم عباسی» نقل میکند که ... راوندی در آغاز از علمای بزرگ مذهبی بود. اما پس از تحقیق و تفکر، از دین برگشت و ملحد شد.^۲ تاریخ فوت «راوندی» را عده‌ای سال ۲۹۸ هجری و گروهی

۱- خاندان نوبختی - ص ۸۷ (و نیز) تاریخ ایران بعد از اسلام ص ۴۳۰

۲- الفرق بین الفرق - ص ۳۵۴ (و نیز) مغز متفکر جهان شیعه - ص ۱۴۸

سال ۳۵۱ هجری (سال دستگیری حلاج) نوشته اند.^۱ گذشته از این اندیشمندان، کتب مختلف تاریخی از «زنادقه» و ماده گرایان بسیاری نام برده اند که شرحی از زندگی و عقاید آنها در دست نیست، و این، البته با «سیاست کتابسوزان»، که در طول دوره اموی و عباسی رونق داشت، قابل توجیه می باشد.

از جمله «زنادقه» و متفکران ماده گرایی که اثری از عقاید و اندیشه های آنها موجود نیست، میتوان افراد زیر را نام برد:

ابوالخطاب محمد بن لبی - زینب مغیره - ابن سعید صالح - منفذ - بن زیاد هلالی - عبدالله بن داود - صیبری - عمارة بن حمزه - مطربن ابی الفیث - مطیع بن ایاس - علی بن الخلیل - حماد عجرد - نعمان بن طاعوت - معن بن زائده - حماد زبرقان - ابن الاعمی الحریزی و...^۲

۱- الفرق بین الفرق - ص ۱۴۳.

۲- در این مختصر - اگر به عقاید الحادی و افکار متفکران بزرگی (مانند ابوحیان توحیدی و ابولعلاء معری) اشاره ای نشد، برای اینست که: ما، در صدر بررسی و مطالعه اندیشه های الحادی و مادی تا پایان قرن سوم هجری بوده ایم، تا بدینوسیله زمینه ای تاریخی در شناخت «انسان - خدائی» و ظهور «انا الحق» حلاج داشته باشیم.

انسان خدائی

انسان در گذرگاه تاریخ، اندیشه‌های گوناگونی نسبت به «خود» و «جهان» داشته است. کیفیت این «شناخت» برحسب دوره بندی‌های تاریخی، متفاوت و گاه متضاد بوده، چرا که اندیشه‌ها، در واقع، سلاح ایدئولوژیکی انسان‌ها، در روند تاریخ بوده‌اند.

ساخت اندیشه‌ها و چگونگی عقاید میرساند که: پیدایش، گسترش و زوال محتوی و شکل اندیشه‌ها، مفهومی تاریخی دارد که براساس ضرورت‌های تاریخی، مطرح می‌شود. اندیشه‌ها در مسیر تاریخ، نه یکباره، بلکه در ارتباط با ساخت‌های قبلی، شکل می‌گیرند و قوام می‌یابند. پذیرش این رابطه به آن معنا نیست که اساساً هر شکل نوینی از شعور و اندیشه، تصویری جامد از اشکال پیشین است، مادیت تاریخی اندیشه میرساند که ظهور محتوی و شکل نوینی از جهان‌بینی، در عین داشتن رابطه با اشکال پیشین، خود، چیز دیگری است.

انسان، در دوره‌های اولیه، «خود» و «جهان» را از دیدگاهی «اسطوره‌ای» تحلیل می‌کرد، به عبارت دیگر: نگرش اسطوره‌ای، سلاح عقیدتی انسان دوره‌های نخستین بود. در تحلیل نهایی باید بگوئیم: جوهر جهان‌بینی اسطوره‌ای، پذیرش دخالت انسان، در روند‌های طبیعی و اجتماعی است. انسان در اینجا - برخلاف انسان مذهب - مقوله‌ای وامانده

و بر کنار سازندگی و خلاقیت تاریخی و عاجز از فراز آمدن بر جبرهای تاریخی و طبیعی نیست، بلکه موجودی است پویا که برای گسترش اندیشه‌ها و بهبود زندگی خویش، مبارزه میکند. انسان در جهان بینی اساطیری حتی میتواند با خدایان نیز به مبارزه برخیزد، فرجام این مبارزه، اگرچه ممکنست شکست باشد، اما جوهر مبارزه به او هستی و هویتی دیگر میدهد...

ذهن اسطوره‌ای انسان، تا آنجا پیش می‌رود که خدایان تماماً انسان واره اند: شراب می‌نوشند، دارای رمه‌های پروار هستند، کفش‌های زرین دارند، بر تخت‌های زرین می‌نشینند، بسان انسان‌ها در لحظات مستی و عشق یله میشوند، در جنگ‌های قبیله‌ای شرکت می‌کنند، حسد می‌ورزند و...

«انسان - خدایی» فصل مشترك تمام بینش‌های اسطوره‌ای است، در نزد ایرانیان باستان و در نظام عقیدتی زردشتی: «آناهیتا» ایزدبانویی است که بر بالش‌های زرین تکیه میدهد، او است که ساق‌ها و بازوان سپید دارد: از نظر جامعه‌شناسی، بافت چنین اندیشه‌ای را الگوی «تن گرائی» و «انسان‌نگاری»^۱ تشکیل میدهد، چرا که انسان در متن جهان بینی اسطوره‌ای، همه چیز را همانند خود می‌پنداشت و هر نمود و حرکتی را بر اساس الگوی مادی خود تحلیل میکرد.

در نظام عقیدتی «زردشتی»، پیروزی «اهورا» مشروط به همکاری انسان‌ها در نبرد با «اهریمن» است، به عبارت دیگر: علت وجودی آفرینش انسان در روند تاریخ، پذیرش و دخالت در مبارزه، برای پیروزی انسان و «اهورا» است، مثلاً: «هرمزد» در اساطیر زرتشتی،

۱- بقول دکتر شرف‌الدین خراسانی «انسان‌گونسازی» Anthropomorphism

خدائی است که بدون یاری مردمان، قادر به پیروزی نیست^۱. ... روشن است که در چنین بینشی، انسان در مرتبه‌ای عالی و «خداگونه» قرار می‌گیرد. «انسان خدا» نمی‌تواند در فراخنای وسیع استعدادها و قابلیت‌ها، بر همه چیز مسلط شود. در واقع، انسان، خود، خدائی است که بیاری خدایان دیگر می‌شتابد.

جامعه‌شناسی اساطیر می‌رساند که: مایه‌های اساطیری، جوهر بنیادی مذاهب فنودالی بوده که بر حسب شرایط اقتصادی و تاریخی، تغییر شکل داده و منطبق با شرایط نوین گشته‌اند.

بی‌گمان در این گذرگاه، عناصر جدید فراوانی وارد شده که مفهوم بنیادی و آغازین را تحت الشعاع قرار داده‌اند. به عبارت دیگر: مذهب درعین‌اینکه از «اسطوره» سود می‌جوید، به تمامی اسطوره نیست، چرا که مذهب بیشتر بر مایه‌های متافیزیکی (که خاص انسان فنودالی است) تکیه دارد، خدای مذهب، ارتباط بسیار دور تاریخی با خدای اسطوره دارد.

*

با پیدایش «زناده» و ماده گرایان در قرن سوم هجری، برای نخستین بار به «کمال انسانی» و مقوله‌های «انسان‌سالاری» و «انسان‌خدائی» توجه شد.

زناده و متفکران مادی، با تحلیل علمی از «بنیاد ادیان» نشان دادند که دین بطور اساسی بر مبنای ترس استوار است، ترس از چیزهای ناشناخته، ترس از شکست، ترس از مرگ و ترس از بی‌تکیه‌گامی در

۱ - نگاه کنید به: گامی در اساطیر - محمدرضا درویش - ص ۶۸

(و نیز) اساطیر ایران - مهرداد بهار - ص ۳۹.

برابر حوادث و مشکلات : انسان را ناخود آگاه به سوی خدای «پدر-گونه» کشانید .

زناده و ماده گرایان این دوره، نشان دادند که: منشاء و خاستگاه دین: ترس و بیدادگری است و شگفت نیست که بیدادگری و دین، در طول تاریخ بشر، همگام و همپای هم پیش آمده‌اند، مثلاً: وقتی که ظلم و ستم و استثمار شدید، باعث شد تاروستائیان و رنجبران، تکیه گاه اقتصادی و امنیت اجتماعی خود را از دست بدهند، نیاز روحی و معنوی توده‌ها بداشتن يك «حامی»، يك «منجی» و يا يك «خدای داد گستر» در هیأت «مقنع» تجسم یافت، آنچنانکه ۵۰/۵۰۰ (پنجاه هزار) تن از همین روستائیان و رنجبران در مقابل اقامتگاه «مقنع»، جمع میشوند، ناله و مویه میکنند و موی از سر می‌کنند و التماس مینمایند که فقط يك لحظه، خدای خود (مقنع) را بیدار نمایند^۱.

اساس اندیشه‌ها و اعتقادات ماده‌گرایان ایرانی - اسلامی، بر مبنای انسان و کشف توانائی‌های ذاتی و خلاق او استوار بود. آنها تا کید می‌کردند: تازمانی که انسان معتقد و متکی به عقاید و باورهای ملکوتی است، نیروها و استعداد های بالقوه او، مجال ابراز و شکوفائی ندارند.

انسان مذهبی، برای تأمین آزادی و تعمیم عدالت اجتماعی، همواره «منتظر» بوده تا نیروئی غیبی و خارجی، کاری را که خود، مسئول انجام آنست، به ثمر برساند.^۱

۱ - نگاه کنید به: تاریخ بخارا - ص ۹۹.

۲ - برخلاف «توجه» دکتر علی شریعتی «. هیچگاه انتظار مذهب اعتراض نبوده است. تاریخ نهضت‌های توده‌ای و جامعه‌شناسی ادیان، نشان میدهد که توده‌های «منتظر» بجای کشیده شدن به میدان عمل و مبارزه (برای

به عقیده ماده گرایان : خدا، سمبل قدرت و نیروی برتر و فراتر از انسان نیست، بلکه در این شیوه تفکر، خدا سمبل نیروهای خودانسان است که بشر می‌کوشد تا در زندگی خود، به آنها دست بیابد.

انسان ضمن اینکه باید محدودیت‌ها و ناتوانی‌های خود را بشناسد، از نیروهای ذاتی، و خلاق خویش نیز باید آگاه گردد. اگر انسان قبول کند که تکیه گاهی جز نیروهای خود ندارد، کاربرد صحیح آنها را خواهد آموخت و بی آنکه چشم به «آسمان» داشته باشد، در برخورد با طبیعت و مشکلات، با اندیشه و عملی «زمینی» روبرو خواهد شد.

اندیشه های «زناقه» و ماده گرایان قرن سوم هجری و بحث در قدرت خلاقه و ذاتی انسان، زمینه را برای پیدایش «انسان خدائی» و «انالحق» حلاج، آماده ساخت.

*

گفتیم: اسلام خیلی زودتر از سایر ادیان، دچار تشنّت و تفرقه گردید بطوریکه بلافاصله پس از مرگ پیغمبر و هنوز مراسم دفن و کفن او به انجام نرسیده بود که تضادها و اختلافات درونی حکومت اسلامی، آشکار شد.

از یکطرف : ابوبکر، عمر، عثمان و دیگر اشراف و فئودال‌های قریش و از طرف دیگر: «حضرت علی» (بعنوان جانشین بلافصل محمد) مبارزه و کشمکش‌های شدیدی را برای تصاحب قدرت سیاسی-مذهبی، آغاز کردند...

احقاق و استیفای حقوق حقه خود) و بجای دست بردن به «عمل» و اقدام کارساز، دست نیاز بسوی آسمان گشودند و از نیروهای غیبی و خارجی، طلب «فرج» و یاری کردند... بنا بر این: «انتظار» نه تنها هرگز «مذهب اعتراض» نبوده، بلکه همیشه «مذهب احترام» و پرهیز بوده است.

... بهر حال، اختلاف بر سر «امامت» و رهبری مسلمین، باعث شد تا در اندک مدتی مسلمانان به فرقه‌ها و دسته‌های متخاصم تقسیم شوند و هر یک خود را «حق» و دیگری را «باطل» بداند.^۱

«خوارج» بعنوان مظهر «جمهوریخواهان» برای تحقق یک دموکراسی و حکومت «انتخابی» می‌کوشیدند و «شیعیان» با تمایلات «سلطنت طلبانه» خود، خلافت و امامت را «موروثی» و مختص به خاندان پیغمبر (علی) می‌دانستند. بعدها هر یک از این دو فرقه، به شعبات و شاخه‌های بسیاری تقسیم شدند که هر یک ادعای خاص خود داشتند، مثلاً «تشیع» در طول تاریخ به شعبه‌های مختلفی تقسیم گردید که عمده‌ترین این شعبه‌ها و فرقه‌ها: کیسانیه، زیدیه، امامیه، غلات و اسماعیلیان می‌باشند.^۲

جنگ‌ها و مبارزه‌هایی که این فرقه‌ها بر سر مسئله امامت (یعنی خلافت) و جانشینی «محمد» کردند، برآستی سراسر تاریخ اسلام را خونین کرده است و بقول «شهرستانی» هیچ مسئله‌ای در طول تاریخ اسلام به اندازه مسئله «امامت» باعث برادر کشی و خونریزی نشده است.^۳

مسئله «امامت» (یعنی خلافت) با همه خون‌ریزی‌ها و برادر - کشی‌هایی که بخاطر آن روی داد، نتوانست بیک وضعیت روشن تاریخی منجر شود، بلکه به تفرقه، پراکندگی و اختلاف مسلمانان و ایجاد

۱ - نگاه کنید به: الفرق بین الفرق - عبدالقاهر بغدادی - ص ۶۹ (ونیز) تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام - محمدجواد مشکور - ص ۴۴ (ونیز) فرق الشیعه - ص ۷۴.

۲ - نگاه کنید به: خاندان نوبختی - ص ۲۹ و ۱۶۱ (ونیز) ترجمه فرق الشیعه - ص ۱۶۵ و ۱۷۶.

۳ - ملل و نحل - ۱۲.

فرقه‌ها و مذاهب متخاصم جدید افزود، از این دیدگاه است که «حافظ» می‌گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذرینه
چون ندیدند حقیقت، ره‌افسانه زدند

بدین ترتیب: «بحران رهبری» مسلمین، در طول تاریخ اسلام، به «بُن‌بست رهبری» رسید و هیچ‌یک از فرقه‌ها و مذاهب اسلامی نتوانستند آزادی و عدالت اجتماعی را تحقق بخشند.

در کنار این «جنگ هفتاد و دو ملت»، اندیشه «خود رهبری» و «انسان خدائی» زنادقه‌وماده‌گرایان - بیش از پیش - شکل می‌گرفت و قوام می‌یافت.

در جهان بینی «انسان سالاری» یا «انسان خدائی»، انسان، هدف انسان است و هیچ غایتی برتر و بالاتر از او، وجود ندارد. در این جهان بینی، یگانه راه تأمین سعادت بشر و نخستین شرط تحقق عدالت اجتماعی و شکوفاندن نیروهای خلاق آدمی، در آنست که انسان را از انقیاد خرافات مذهبی و اسارت پالهنگ‌های ملکوتی، رها کنند. «پرومته در زنجیر به همان اندازه که «راز» پیروزی خود را یافته است، از «بند» نیز رسته خواهد شد، جراحاتش درمان خواهد یافت و نیروی خدائی خود را، دو باره بدست خواهد آورد» زیرا، آگاهی: سر آغاز آزادی و رهائی است...

به این ترتیب، در یک رَوَند تاریخی و همراه با تکامل اندیشه‌های فلسفی، ماده‌گرایان و زنادقه‌ قرن سوم هجری، بر علیه نهادهای الهی، طغیان کردند، دیوارهای ترس، تبعیت و تسلیم مذهبی را فرو ریختند و از آگاهی و «خود آلی» به «خدائی» رسیدند، و «خدا» نه بعنوان مظهر قدرتی برتر و مسلط بر انسان - بلکه به مظهر نیروهای خلاق و خروشان خود انسان

تبدیل گشت... و در این میان «حسین بن منصور حلاج» (نه بعنوان يك متصوف و عارف) بلکه به عنوان نخستین شورشی-و شهیدی که از «تصوف طغیان» به تفکرو «طغیان الحادی» رسیده است، در تاریخ عمل و اندیشه، جایی شکوهمند و شریف دارد.

مقدمه

ما، در بررسی ها و تحلیل های فشرده خود، تحولات اقتصادی - اجتماعی و سیاسی- فرهنگی جامعه اسلامی را - تا آغاز خلافت «مقتدر عباسی» و ظهور حلاج- نشان داده ایم. خواننده، اینک در ابتدای کتاب قرار دارد. برای نزدیک شدن به «حلاج» و درک صحیح افکار و عقاید او، نخست باید از او دور شد، باید تحولات اجتماعی- سیاسی و فرهنگی قبل از ظهور حلاج را با تکیه بر يك فلسفه علمی و تاریخی مورد بررسی قرار داد.

بر خلاف عقیده جامعه شناسان بورژوای غرب (که شخصیت را از نقطه نظر « فرویدیسم » تفسیر میکنند) و نیز بر خلاف نظر محققین الهی و ایده آلیست (که آنرا يك فرایند «خداداد» تعبیر می نمایند) شخصیت: ثمره تکامل تاریخی - اجتماعی و شخصی، و بروز ارزش های اجتماعی انسان است. شخصیت: محصولی است از يك روند تاریخی - اجتماعی که در جریان پراکندگی و درک ارزش های اجتماعی حادث میشود؛ شکلی میگرد؛ قوام می یابد و - چنانکه گفته ایم - برای پاسخ دادن بیک ضرورت عینی و تاریخی، بمیدان کشیده میشود.

با آگاهی از این اصل، ما زندگی و عقاید «حلاج» را در فصل های زیر، مورد بررسی قرار میدهیم:

۱ - اوضاع اقتصادی - اجتماعی زمان حلاج .

۲ - زندگی و بررسی عقاید حلاج .

الف : دوره تولد ، تصوف ، تسلیم .

ت : دوره تردید ، تحقیق ، طغیان

ج : دوره دستگیری ، محاکمه و شهادت .

اوضاع اقتصادی - اجتماعی زمان حلاج

خلافت «مقتدر بالله» - هيجدهمین خلیفه عباسی - با بسط و توسعه هر چه بیشتر مناسبات فئودالی، تشدید، استثمار و ظلم و ستم توده‌ها، پیشرفت بازرگانی و تجارت و با پیدایش بحران‌های اقتصادی-اجتماعی فراوان همراه بود.

در حقیقت «مقتدر» وارث تمام بحران‌ها، فسادها، آشفتگی‌ها و رشکستگی‌هایی بود که از سالها پیش موجبات زوال و سقوط خلافت عباسی را فراهم میساخت.

«هندوشاه» می‌نویسد: . . . «مقتدر» چون بر سریر خلافت نشست، سیزده ساله بود و بیست و چهار سال و یکماه خلافت بکرد . . . و بسبب آنکه در صغر سن به خلافت نشست، زنان و مادر و خادمان بر او مستولی بودند و کارهای دولت او بر تدبیر این جماعت می‌رفت و او به لذات مشغول بود و ممالک خراب می‌شد و خزاین تهی می‌گشت . . .^۱

مؤلف «تاریخ فخری» می‌نویسد: دولت «مقتدر» دولتی بسیار پریشان و درهم ریخته بود - زیرا وی کودک بود و مادر و زنان و خدمت گزارانش بر او تسلط داشتند و در حقیقت امور دولت با تدبیر زنان و خدمتگزارانش اداره میشد و «مقتدر» همواره به لذات خود مشغول بود، از اینرو مملکت در زمان وی روبه‌ویرانی نهاد و خزانه تهی شد و اختلاف کلمه پدید آمد . . .^۲

مقتدر وارث يك حكومت فاسد و پسریشان و میراث خواریك «اقتصاد، تورم» و بیمار بود.

. . . گویند که در سرای «مقتدر» ۱۱/۰۰۰/ (یازده هزار) خادم خَصَصَ (= اخته) بودند - از روم و سودان و . . . خزاین جواهرایام او

۱ - تجارب السلف - ص ۲۰۴ - ۱۹۸ .

۲ - تاریخ فخری - ابن طقطقی - ص ۳۸۵ .

از جواهر نفیس و احجار نئمین مملو بود . . . ۱ . «مقتدر» عمارت افسانه‌ای «دار الشجره» را بنیاد کرد که بمناسبت درخت نقره‌ای و زرینی که در استخر آن بپا بود ، به این نام خوانده میشد . این درخت از طلا و نقره بود که باهیجده شاخه در حوض بسزرگ قصر برپا بود و بر هر یک از کناره‌های حوض مجسمه پانزده سوار بالباس نشاندار قرار داشت که نیزه بدست داشتند و پیوسته در جنبش بسودند بنظر میرسید که در میدان جنگ و پیکارند . ۲

در بار «مقتدر» - جلوه گاه «مهدعلیا» ها «مدیجک» . هاد کریم - شیرهای ، ها و «حاج میرزا آغاسی» های زمان قاجار و خاستگاه توطئه‌ها و تبانی‌ها و میعاد گاه وزیران و فرماندهانی بود که غارتگری ، چپاول ، اجحاف ، احتکار ، رشوه گیری و ترور سیاسی در دستور روزشان قرار داشت .

گزارشهایی که از در آمد دولت عباسیان در دست است ، نشان میدهد که این دولت در دوره‌های نخستین حکومت خود ، در آمدها و ثروت‌های گزافی داشته که زندگی پر جلال و افسانه‌ای خُلُفا را ممکن میساخت .

این گزارش‌ها همچنین معلوم میکند که در آمد خلفا در هر دوره ، نسبت به ادوار پیش ، کمتر میشده است . از گزارش «ابن خلدون» ۳ معلوم میگردد که در دوران حکومت مأمون «خراج نقدی» بعضی از سرزمین‌های قلمرو خلافت بشرح زیر بوده است :

سواد (ناحیه سفلی عراق و نزدیک بصره)	۲۷/۸۰۰/۰۰۰ درهم
خراسان	۲۸/۰۰۰/۰۰۰ «

۱ - تجارب السلف - ۱۹۷ .

۲ - تاریخ عرب - ص ۵۳۷ .

۳ - مقدمه - ص ۳۴۱ .

دینار	۱/۹۲۰/۰۰۰	مصر
«	۳۱۰/۰۰۰	فلسطین
«	۳۳۱/۹۲۹/۰۰۸	ولایات و سرزمین‌های دیگر

جمع کل «مالیات نقدی» در زمان ماهون ۳۷۷/۸۷۹/۰۰۸ دینار

علاوه بر این مبلغ، میلیون‌ها دینار مالیات جنسی نیز از ساکنان قلمرو خلافت گرفته میشد. فهرستی که «ابن خلدون» از محصولات و اجناس مالیاتی ذکر میکند در عین حال، نشان دهنده رونق و شکوفایی صنعت و پیشه‌وری در این عصر می‌باشد.

در باره وضع موجودی بیت‌المال (خزانه) و چگونگی مخارج، خلفاء از اطلاعاتی که در دست است روشن میشود که وقتی «منصور» (خلیفه عباسی) در گذشت، خزانه اصلی او (۶۰۰ میلیون درهم و ۱۴ میلیون دینار موجودی داشت.^۱ پس از مرگ «هارون» بیت‌المال (۹۰۰ میلیون درهم موجودی نقد داشت و هنگام مرگ «مکتفی» موجودی خزانه خلیفه از جوهر و اثاث و اموال غیر منقول - معادل (۱۰۰ میلیون) دینار بوده است.^۲

در دوران خلافت «مقتدر عباسی» فقط در عراق و خوزستان و فارس و بین‌النهرین و سوریه و بصره خلیفه را فرمانروای مطلق میدانستند، ولی در عمان و آذربایجان و ارمنستان او را به رسمیت نمی‌شناختند، در نتیجه هنگامی که عراق بابت خراج و مالیات مستغلات و املاک و عوارض کشتی-رانی و گمرک و انحصارات سالیانه (۱/۵۴۷/۷۳۴) دینار - و ولایات شرقی (۶/۲۱۳/۲۸۳) دینار - و مصر و سوریه (۴/۷۴۶/۳۷۵) دینار می‌پرداختند

۱- مروج الذهب - ج ۲ - ص ۳۱۸.

۲- تاریخ تمدن اسلام - ج ۵ - ص ۱۳۹.

خلیفه از آذربایجان و ارمنستان بدریافت (۲۲۶/۳۷۰) دینار قناعت میگرد. علاوه بر این، مبلغ (۱/۷۶۸/۰۱۵) دینار از عواید اوقاف و املاک اختصاصی و خالصه بدست می آمد.^۱

«طبری» و «ابن اثیر» می نویسند: هنگامیکه با «مقتدر» بیعت کردند در بیت المال (خزانه) ۱۵ میلیون دینار زر بود^۲. اما تجملها، خوشگذرانیهای افسانه‌ای، هزینه‌های سرسام‌آور جنگی - شورشها و قیامهای وسیع توده‌ای، احتکار و دزدی در باربان و مال‌اندوزی زنان و خواجها - های دربار، باعث شد تادر اندک مدتی بیت‌المال بایک ورشکستگی و کسر بودجه و حشتناک روبرو گردد.

«فون کرمر» در کتاب «بودجه دولت عباسی» می نویسد که: بودجه «مقتدر عباسی» در ایام وزارت «علی بن عیسی» (در سال ۳۰۶ هجری) ۲/۰۸۹/۸۹۴ دینار کسری داشته است.^۳ باید یادآور شد که این رقم مربوط به وزارت «علی بن عیسی» - یعنی درستکارترین و بهترین وزیر حکومت «مقتدر» می باشد. بی شک کسری بودجه در دوران وزارت کسانی مانند «حامد بن عباس» و «خاقانی» به مراتب بدتر و زیادتر بوده است.

در زمان مقتدر نهضت قرمطیان - که از سال ۲۶۰ هجری آغاز شده بود - همچنان ادامه داشت و وسعت و گسترش بیشتری یافت. در این دوران «ابوسعید جنابی» (رهبر قرامطه) پس از حمله به مکه و بردن حجر الاسود و اشیاء قیمتی خانه کعبه، با ۵۰۰ (پانصد) تن

۱ - تاریخ ملل و دول اسلامی - کارل پروکلمان - ۲۰۰.

۲ - کامل - ج ۱۳ - ص ۷۵ (و نیز) تاریخ طبری - ج ۱۵ - ۶۷۷۰.

۳ - بودجه دولت عباسی - فون کرمر - نقل از تاریخ تمدن اسلام -

از سپاهیان خود برای جنگ با مقتدر بسوی بغداد شتافت. خلیفه (مقتدر) یکی از سرداران خود بنام «ابی ساج» را باسی هزار سپاه بجنگ قرمطیان فرستاد. «ابی ساج» سپاهیان و قدرت نظامی قرمطیان را کوچک شمرد و قبل از جنگ با آنها، به خلیفه نوشت که: «ابوسعید» را دستگیر کرده و بزودی بدربار خلیفه خواهد فرستاد... سپس «ابی ساج» نامه‌ای به رهبر قرمطیان نوشت و ضمن وعده‌ها و وعیدهای بسیار- یاد آور شد که او را طاقت مقاومت در برابر سپاهیان خلیفه نیست و از «ابوسعید» خواست تا تسلیم شود و در «امان» باشد.

«حمداله مستوفی» در این باره می‌نویسد: ابوسعید از فرستاده «ابی ساج» پرسید که: با «ابی ساج» چند مرد بودند؟ گفت: سی هزار، ابوسعید گفت: والله سه مرد نیز نیستند، پس، از لشکریان خود یکی را گفت تا سر خود ببرد، و دیگری را گفت تا خود را از بلندی بزیز افکند و سوم را گفت تا خود را در آب غرقه کرد... و گفت: هر که را چنین لشکریانی باشد از کثرت دشمن نترسد، ترا از من امان است، لیکن «ابی ساج» را باسگان بسته و در زنجیر بتو نمایم... و در شب بر «ابی ساج» شیبخون زد و جمعی را بکشت و جمعی را منهزم گردانید و «ابی ساج» را اسیر گرفت و باسگان به زنجیر بست.^۱

«مقتدر» بخاطر کودکی و صغرسن، از سیاست و مملکت‌داری بی‌بهره بود و در اداره امور تحت تأثیر شدید مادرش و دیگر زنان حرمسرا قرار داشت.

زنان حرمسرا بنام گیس سفید (قهرمانه) ضمن امور حرمسرا، در مسایل اجتماعی و سیاسی نیز مداخله میکردند و باهمدستی و تبانی وزیران و درباریان، هر چه می‌خواستند می‌گرفتند و می‌اندوختند، مثلاً:

۱ - تاریخ گزیده - ص ۳۴۵.

«ام موسی» در ایام مقتدر همه کاره مملکت بود و بدون اجازه و نظر او، هیچ کار مهمی انجام نمی گرفت^۱ ... و معروف است: همینکه مادر «مقتدر» مُردو خواستند او را در گور بگذارند، ششصد هزار (۶۰۰۰۰۰) دینار از گورش در آوردند که پیش از مرگ در آنجا پنهان کرده بود و کسی خبر نداشت.^۲

عدم کفایت «مقتدر» در اداره مملکت باعث شد تا وزیران و درباریان او نیز از آب گل آلود خلافت، ماهی بگیرند و تا آنجا که می توانند به رشوه خواری، غارت، چپاول و اجحاف مردم پردازند، هر وزیری پس از دریافت حکم وزارت، به تغییرات اداری و دیوانسی و سببی در سراسر قلمرو خلافت می پرداخت. آنها حکومت ایالات و ولایات را به «مزایده» می گذاشتند و هر یک از فئودال ها و اشراف که رشوه و پول بیشتری می دادند «حاکم» سرزمین های خلافت میشد.

اینگونه «مزایده» ها و رشوه خواری ها - که آنرا «مراقف الوزراء» می نامیدند - در حکومت «مقتدر» آنقدر رواج داشت که می گویند «خاقانی وزیر» در یک روز از ۱۹ نفر به ۱۹ طریق رشوه گرفت و برای همه آنها حکم فرمانداری «کوفه» را نوشت و هر یک از آنها - وقتی که به کوفه رسیدند - خود را فرماندار آنجا تصور میکرد.^۳

درباریان، مبلغی جزئی برای دولت خرج می کردند ولی مبالغی هنگفت و گزاف «صورت حساب» می دادند - آنها برای درآمدهای دولتی

۱ - کامل - ج - ۱۳ - ص ۱۱۸. (ونیز) التنبیه والاشراف مسعودی - ص ۳۶۷.

۲ - تاریخ تمدن اسلام - ص ۳۳۵.

۳ - تجارب السلف - ص ۲۵۵ «ونیز» تاریخ طبری - ج ۱۶ - ص

حساب میساختند و از مأمورین جزء رشوه می گرفتند، برپیشه‌وران و کسبه، مالیات‌های غیرقانونی و سنگین تحمیل می کردند، دارایی دهقانان را غارت می نمودند و با انحصار منابع آبیاری و تولیدی و وضع خراج و مالیات‌های سنگین، روستائیان و خرده مالکان را مجبور می کردند تا اراضی و املاک خود را بنام آنها ثبت نمایند.

این شرایط و اوضاع اقتصادی - اجتماعی، خلافت را روز بروز به ورشکستگی کشانید و خلیفه (مقتدر) برای نجات از این بحران و ورشکستگی، مجبور شد تا سیستم مقاطعه خراج را با ابعادی تازه و گسترده تر، برقرار نماید.

اگر سابقاً مأمور وصول خراج موظف بود آنچه را که جمع - آوری کرده است تماماً به خزانه (بیت المال) تحویل داده و سپس حقوق خود و جوهری را که برای پرداخت حقوق کارمندان و سپاهیان حوزه ابواب جمعی او لازم بود، از خزانه دریافت دارد، اکنون رابطه او با خلیفه تنها عبارت بود از اینکه يك مبلغ غیر واقعی بنام «مقاطعه» پرداخت نماید و از آن پس در حوزه مأموریت خود، دارای اختیار تام و تمام گردد: مثلاً «یوسف بن ابی الساج» (فرماندار ارمنستان و آذربایجان) ملزم بود همه ساله ۱۲۰ هزار دینار به خزانه دولت پرداخت نماید و رتق و فتق امور (از جنگ و دین و خراج و اراضی مردم در قلمرو فرمانروائی) همه با خود او بود.^۱

در زمان خلافت مقتدر - وزیران زود بزود تغییر می کردند و اموال آنها مصادره میشد، علاوه بر اموال وزیران، اموال و املاک درباریان و ملازمان خلیفه نیز مصادره می گردید، بطوریکه میزان اموال مصادره شده راتا ۴۰ میلیون دینار نوشته اند.

۱ - ناصر خسرو اسماعیلیان - س ۳۵.

علت اصلی تغییر و تعویض فوری وزود بزود وزیران، آن بود که برای تهیه و تأمین پول - به منظور فرو نشانیدن حرص و آز درباریان و فرماندهان لشکر - نامزدهای مقام وزارت نزد درباریان و «میس سفیدان» دارالخلافة و مادر خلیفه، ظاهر سازی و چاپلوسی می کردند تا ایشان را نزد خلیفه به خاطر آورند و روی مبلغ پولی که خلیفه، برای فروش منصب وزارت بد او طلب آن، می خواست، چانه میزدند، هر گاه داوطلب وزارت، توانائی پرداخت مبلغ مزبور را داشت، خلیفه این مقام را به او وا گذار می کرد و به وی اجازه میداد که وزیر پیشین را تعقیب کند و پول هائی را که در زمان وزارتش گرد آورده بود، از او مطالبه و مصادره نماید و این کار را با خشونت زیاد و حتی از راه زجر و شکنجه وزیران پیشین، انجام دهد... چیزی نمی گذشت که نسبت به وزیر تازه، همین گونه رفتار میشد و وزیر جدید پس از مدت کوتاهی که خود، طلبکار و بازخواست کننده بود - بعنوان متهم و اختلاس کننده و سارق اموال دولتی، تعقیب و دستگیر میشد و او - و کسان و همکارانش، زیر شکنجه ها و آزار هائی قرار می گرفتند که وزیران و کارمندان قبل از او، طعم آنرا چشیده بودند.

بسا وزیرانی که برای بار دوم و سوم زمام حکومت را بدست می گرفتند (مانند: ابن الفرات و ابن مقله) و با بازگشت هر يك از ایشان، تمام یاران و همکاران و کسانش با روح انتقام جوئی و قصاص به سرکار باز میگشتند - بدین ترتیب آشفته گی عجیبی روی میداد که مردم بیگناه و گناهکار را بطور یکسان در آتش جور و ستم میسوخت.^۱

وزیرانی که دوباره به وزارت منصوب می شدند سعی میکردند که با چپاول و تجاوز و مصادره اموال دیگران - مقدار ثروتی را که در

۱ - الوزراء والكتاب - جهشباری - ص ۱۲.

گذشته بوسیلهٔ مصادرهٔ خلیفه یا وزیران او - از دست داده بودند جبران نمایند، «ابن فرات» وزیر می گوید: خلیفه ۱۰۰۰۰۰۰۰۰ (ده میلیون) دینار مال مرا مصادره کرد، من هم ده میلیون دینار از «حسین بن عبدالله» - جواهر فروش - گرفتم.^۱

بدین ترتیب اموال بازرگانان و سرمایه داران نیز از مصادره و غصب، محفوظ و در امان نبود، نویسندهٔ «تاریخ عرب» می نویسد: مقتدر معادل ۱۶۰۰۰۰۰۰ (شانزده میلیون) دینار دارایی تاجری بنام «ابن - جصاص» را مصادره کرد.^۲

نکته‌ای که در دو مصادرهٔ اموال فوق چشم گیر و قابل ذکر است، اینست که این دو مورد نشان دهندهٔ ثروت‌های افسانه‌ای «راکفلر» های عصر «مقتدر عباسی» می باشد.

در چنین شرایط نامتعادل و نابسامانی است که یکی از نویسندگان و شاعران دورهٔ «مقتدر» دربارهٔ «عباس بن حسن وزیر» می گوید: وزیری که علناً با جهانیان ستم میکند و گناه همهٔ مردم را بردوش دارد.^۳

فساد عظیم حکومت «مقتدر» باعث استعمار شدید توده‌ها، فقر و ورشکستگی روستائیان، گرانی خواربار، سختی معیشت و موجب پیدایش احزاب و دسته‌بندی‌های سیاسی و مذهبی و باعث شورش‌های متعدد مردم میشد و نظام سیاسی - اجتماعی حاکم را دستخوش تزلزل و سقوط می کرد.

در سال ۳۰۷ هجری * مردم بغداد - بر اثر گرانی خوار و بار - شورش کردند و بسیاری از ساختمان‌های دولتی را به آتش کشیدند،

* طبری و حمزة اصفهانی این واقعه را به سال ۳۰۸ هجری میدانند.

۱ - تاریخ تمدن اسلام - ص ۳۷۱.

۲ - تاریخ عرب - ص ۴۳۷.

۳ - مروج الذهب - ج ۲ - ص ۶۸۵.

زندان‌ها را گشودند و زندانیان را آزاد ساختند. «مقتدر» (خلیفه) بر «طیار» (زورق سریع‌السیر) سوار شد و مردم او را سنگسار کردند... سر - انجام «مقتدر» دستور داد تا انبارها را بگشایند و گندم و جو را بنرخ ارزان بفروشند.^۱

در سال ۳۰۸ هجری نیز در شهر «موصل» طعام فروشان و کفش - دوزان، اعتصاب و طغیان کردند و بازار کفش دوزان (با هر چه که در آن بود) سوخت، والی موصل به سرکوبی اهالی شتافت، ولی آنها بجنگ او کمر بستند و راهها را گرفتند و آماده دفاع شدند.^۲

ضعف و انحطاط حکومت مرکزی، باعث شد تا در دوره «مقتدر» فقط در عراق و خوزستان و فارس و بین‌النهرین و سوریه و بصره - خلیفه را فرمانروای مطلق بدانند - و در عمان و آذربایجان و ارمنستان و بعضی دیگر از ایالات قلمرو خلافت، او را برسمیت نشناسند - و نیز در همین دوران «عبیدالله» (خلیفه فاطمی، در شمال آفریقا) و «عبدالرحمن سوم» (خلیفه اموی در اسپانیا) لقب و رسوم خلافت گرفتند و بدین ترتیب در یک زمان سه خلیفه بر جهان اسلام حکومت می کردند و بایکدیگر در نزاع بودند.

همه این حوادث و نابسامانی‌ها، باعث شد تا در گرفتن مالیات و خراج، نقصانی پدید آید و بیت‌المال (خزانه) را با ورشکستگی و کسری سرسام آوری روبرو سازد. مضافاً اینکه: پایان یافتن «سیاست مسلمان - سازی خلق‌ها» و در نتیجه: عدم پرداخت جزیه و خراج به خلیفه - بر ورشکستگی خزانه دولت عباسی، می افزود.

۱ - کامل - ج ۱۳ - ص ۱۶۱.

۲ - ایضاً - ص ۱۶۶.

سیاست ضد مردمی حکومت «مقتدر» ، استثمار، فقر و پریشانی عظیم توده‌ها، قحطی و گرانی و سختی معیشت، ایجاد حکومت‌های خود مختار در بعضی از ایالات و سرزمین‌های خلافت، و بخصوص گسترش قیام توده‌ای «قرمطیان» - که برابری و مساوات اقتصادی و عدالت اجتماعی را تبلیغ می‌کردند - همه و همه، موضوع یک تبدل اجتماعی و استقرار حکومت عدل را بر زمین، مطرح کرده بود و همه این‌ها، ظهور یک «منجی بزرگ» را در ذهن و باور توده‌های رنجبر، بیدار می‌کرد.

«حسین بن منصور حلاج» - دقیقاً - در این زمان و در متن چنین جامعه نامتعادلی (که دین و دولت باتبانی همدیگر، در برابر خلق‌ها ایستاده بودند) ظهور نمود. در چنین جامعه نامتعادلی که روشنفکران، قضات، دبیران، نویسندگان و علمای دینی آن، در مجلس سپاس و ثنا و در تأیید و توسعه این جغرافیای جور و جنایت، زبان به «آری!» می‌گشودند - «أنا الحق» حلاج، فریاد عصیان و اعتراضی بود بر این همه تبانی‌ها و تیره‌بختی‌ها، فریاد «أنا الحق» حلاج، فریاد عدالتخواه انسان بیدار و آگاهی بود که در برهوت تیره تاریخ‌طنین انداخت:

نه ! نه ! نه !

زندگی و عقاید «حلاج»

دوره اول

تولد، تصوف، تسلیم

(۲۶۹ - ۲۴۴)

آنچه که از منابع تاریخی بدست می آید، اینست که: «حسین بن منصور حلاج»^۱ در سال ۲۴۴ هجری (۸۵۸ م) در «طور» تولد یافته است. او از نواده های يك ایرانی زرتشتی بنام «ابو ایوب شهاب» می باشد.

ولایت «طور» از توابع «بیضا» بود و «بیضا» بخاطر نزدیکی با شیراز و بنادر خلیج فارس، دارای موقعیت اقتصادی خوبی بود.^۲ ناحیه «بیضا» همچنین بخاطر موقعیت سوق الجیشی خود لشکرگاه سپاهیان خلفای عباسی بوده و به این جهت، زبان عربی در آنجا رواج کامل داشت، بطوریکه «سَبَبُویَه نحوی» (استاد مسلم قواعد زبان عرب) در آنجا پرورش یافت.

۱ - بنا بر این: نام اصلی او «حسین حلاج» است نه «منصور حلاج».

۲ - مسالك الممالك - ص ۱۱۲ (ونیز) صورة الارض - ص ۵۰

صنعت نساجی در نواحی بیضا و کازرون رواج فراوان داشته و رونق مناسبات بازرگانی در این مناطق، بر خورد اقوام و فرهنگ های گوناگون را ممکن ساخته بود.

پدر «حلاج» پیشه‌ور (پنبه فروش) بود که برای تجارت و توسعه امکانات شغلی خود، به مناطق نساجی خوزستان - که از شوشتر تا «واسط» (کناردجله) امتداد داشت - مسافرت‌هایی کرده و در یکی از همین سفرها، پسرش (حسین) را با خود به «واسط» برد تا در آنجا به کسب علوم و کمالات، پردازد.

بدین ترتیب: حلاج در دوران نوجوانی، از فرهنگ و زبان ملی خود (فارسی) «یتیم» ماند و این «عرب‌زدگی» - بعدها - و پس از آشنائی با عناصر «شعوبی» و ایرانیان تندرو، می‌توانست در او واکنش سختی در برابر نهادهای مذهبی و فرهنگی اعراب بوجود آورد.

چنانکه گفتیم: ایرانیان پس از حمله اعراب و نفوذ اسلام، همواره بانوعی «ثنویت عربی - آریائی» در گیر بوده‌اند، عربی: در مذهب - و آریائی: در جهان بینی و وطن پرستی. این «ثنویت معنوی» - بطوری که دیدیم - پرچم عقیدتی بسیاری از نهضت‌های ملی و مترقی بوده است. «ثنویت عربی - آریائی» بعدها در قشرهای روشنفکری ایران، بصورت «ارتداد» و «الحاد» و مبارزه بر علیه دین عرب‌ها (اسلام) نمایان گشت که، «زناده» و شخصیت‌هایی مانند: ابن مقفع - زکریای رازی - ابن راوندی و دیگران نمونه‌های برجسته‌ای از این الحاد و ارتداد بوده‌اند.

بهر حال، حلاج در «دار الحفاظ» شهر «واسط» به فرا گرفتن علوم مقدماتی پرداخت و تا ۱۲ سالگی اصول و تعالیم اسلامی را آموخت، سپس در سال ۲۶۰ هجری (در ۱۶ سالگی) برای کسب تعالیم بیشتر به «بصره» رفت.

سال ۲۶۰ هجری در تاریخ اسلام و عباسیان از چند جهت بسیار قابل توجه و دقت است:

- ۱ - در این سال امام یازدهم (حسن عسگری) وفات می کند، در حالیکه ظاهراً فرزندی از او باقی نمانده بود - اما گروهی از شیعیان گفتند که «امام مهدی» در سرداب «سامره» غیبت کرده است. موضوع «غیبت مهدی موعود» از این سال آغاز میشود.^۱
 - ۲ - از سال ۲۶۰ هجری قیام «قرمطیان» در خراسان و دیگر سرزمین های اسلامی آغاز میشود.
 - ۳ - در این سال ناسیونالیسم و حس وطن پرستی ایرانیان (که از آغاز حمله اعراب به ایران جریان داشت) باعث استقرار سلسه ایرانی سامانیان در خراسان گردید. سلسله های دیگر ایرانی (مانند صفاریان) نیز برای ایجاد یک حکومت ملی و مستقل با دولت عباسی مبارزه میکردند .
 - ۴ - در سال ۲۶۰ هجری حکومت زنگیان (قیام زنج) در اهواز استقرار می یابد و «محمد بن یحیی کربنایی» (اهوازی) یکی از فرماندهان قیام «زنج» حاکم آنجا میگردد .
- عزیمت حلاج به «بصره» همزمان با اوج گیری «قیام زنج» و شورش بردگان بین النهرین و گسترش تبلیغات «قرمطیان» در این نواحی بود. این نهضت ها - بطوریکه گفته ایم - بوسیله ایرانیان تندرو رهبری میشدند و بی شک ، حلاج - که جوانی پرشور بود - بخصوص به خاطر ایرانی بودنش نمیتوانست از تمام این جریانات دور و بر کنار بماند . شهر «بصره» در این زمان به خاطر موقعیت بندری و بازرگانی

۱ - نگاه کنید به: ترجمه فرق الشیعه - ص ۱۶۵ (ونیز) خاندان نوبختی -

عباس اقبال آشتیانی - ص ۱۰۷ - ۱۱۰ .

خود، عرصه افکار و فرهنگ‌های گوناگون (مانند فلسفه یونانی، شک‌گرایی، مسیحیت، عقاید بودائی و آئین مانوی) شده بود. این شهر محیط مناسبی برای خردگرایی اسلامی (معنزله) بشمار میرفت. «حلاج» در «بصره» به حلقه شاگردان «سهل تستری» در آمد و «سهل» نخستین پیرتصوف او گردید و «حلاج» از او رسم «چله نشستن» به طریق «موسی کلیم‌الله» را یاد گرفت.^۲

از نظر عقیدتی «تستری» معتقد بود که: خدا پرست واقعی ابتداء باید مطیع و فرمانبردار باشد. در نظر او: انقیاد و بندگی نسبت به خدا، وجه مشخصه مسلمان واقعی است. «تستری» می‌کوشید تا باینچهارگی و بی‌ارزشی وجود خویش و بادفاع از اصل «توبه» و «انابه» در برابر خدا از وی طلب آموزش و رحمت نماید. او نیز مانند پیشوایان مذهبی «ژوزویت»^۳ میگفت: مثل جنازه مرده، باید مطیع بود. «بنده» باید خود را در مقابل «خدا» مانند «میت» بین دودست غسل بداند که هر طور که غسل می‌خواهد، او را می‌گرداند و آن میت، حرکت و تدبیری از خود ندارد.^۴

بی‌شک، تعلیمات «تستری» نه تنها «حلاج» را از نیروهای خلاق وجود خویش، دور نگه‌میداشت، بلکه این احساس وابستگی برده‌وار

۱ - سیر فلسفه در ایران - ص ۴۶

۲ - شناخت عرفان و عارفان ایرانی - علی‌اصغر حلبی - ص ۲۷۵.

۳ - «ژوزویت»ها (یسوعیون): فرقه‌ای از مسیحیان پیرو مسک «ایگناس دولوایولا»ی قدیس که معتقد به سه اصل تقوی - فقر و اطاعت برده‌وار نسبت به پاپ بودند. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: تاریخ سده‌های میانه - ص ۳۶

۴ - ترجمه رساله فشریه - ص ۷ - ۲۴۶.

نسبت به خدا، حلاج را موجودی بد - و نامتعادل میساخت.
 «حلاج» بزودی از «تستری» کناره گرفت و در سال ۲۶۲ هجری
 به بغداد رفت و با «عمرو بن عثمان مکی» ملاقات کرد و مدت ۱۸ ماه در
 مکتب او به آموزش پرداخت و نیز از دست او خرقه تصوف گرفت و
 خود پیر تصوف شد.

از نظر فکری، «عمرو مکی» نیز نزدیکی‌های فراوانی با «سهل
 تستری» داشت. «مکی» نیز درباره «توبه» و «انابه» بسیار جدی بود و
 عقیده داشت که توبه کنندگان، خود را از قهر و خشم خدائی، دور و
 درامان نگاه میدارند.

افکار و عقاید «تستری» و بخصوص «مکی» در اندیشه‌های این دوره
 حلاج، تأثیر داشت و این تأثیر را میتوان در اشعار او نیز مشاهده کرد:

او نیک همی‌داند بر من چه بلا آمد
 در پنجه «او» باشد هم مرگ و هم احیایم
 ای غایت آمالم، ای ساکن اعلایم
 هن! ای فرح روحم، ای دینم و دنیایم! ۱
 یا:

ای نفس من! به تسلی خویش بپرداز!
 عزت و فخر، در زهد و خلوت نشینی است ۲

با این حال، تعلیمات «عمرو مکی» نیز طبع خلاق و خروشان
 «حلاج» را نمیتوانست قانع سازد و علیرغم آموزش‌های «جبری» او
 «حلاج» اندیشه‌های بزرگی در سر داشت.

«حلاج» سپس با دختر «ابو یعقوب اقطع کرنبائی» ازدواج نمود
 و تا آخر عمر به همین یک زن، بسنده کرد. حاصل این ازدواج سه پسر

۱ - اشعار حلاج ص ۴۸

۲ - اشعار الحلاج - قطعه ۴۶

ویک دختر بود. او بزودی در محله «بنی تمیم» (نزدیک بصره و اهواز) ساکن شد و چنانچه گفته‌ایم: قبیله «بنی تمیم» یکی از قبایلی بود که در قیام زنج شرکت فعال و فراوان داشت، این قبیله در قیام زنج، آذوقه و مهمات به شورشیان میرسانید، به همین جهت، خلیفه عباسی برای بستن راههای تدارکاتی شورشیان زنج به قبیله «بنی تمیم» حمله کرد و آنجا را غارت نمود.^۱

قیام زنج - برخلاف عقیده بسیاری از مورخین و مستشرقین، شورشی بود توده‌ای که رهبران ایرانی آن، عقاید الحادی و مزدکی خود را در لفافه مذهبی ابزار میکردند.^۲

درباره تحول فکری و فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی «حلاج» در این زمان (حدود سالهای ۲۶۴ تا ۲۶۸ هـ. ش) تاریخ‌ها و تذکره‌های «رسمی» چیزی نمی‌گویند، اما پی‌گیری و بررسی دقیق زندگی حلاج نشان می‌دهد که او در این زمان با افرادی مشکوک معاشرت داشته،^۳ و تحت تأثیر «قیام زنج» که بوسیله ایرانیان رهبری میشد - قرار گرفته است. «ماسینیون» نیز به نحوی رابطه حلاج را با شورشیان «زنج» و توطئه گران غالی (قرمطیان) تأیید میکند. او می‌نویسد: درنگ حلاج میان این گروه (شورشیان زنج) شاید سبب بد نامی همیشگی حلاج (؟!) بعنوان یک سرکش شده باشد... بدون شك بر اثر معاشرت با این گروه است که «منصور حلاج» در نوشته خویش نکات عجیبی آورده است. . .^۴ با اینحال «ماسینیون» از ماهیت و چگونگی این «نکات -

۱ - کامل - ابن اثیر - ج ۲ - ص ۲۵۸

۲ - صفحات ۴۷-۴۹ کتاب حاضر

۳ - مذهب حلاج - ص ۳۴

۴ - قوس زندگی - ص ۲۱

عجیب» مطلب چندانی نمی گوید .

باید دانست که زنِ حلاج «کرنبا» نمی بود و «کرنبا» محلی بود که در نزدیکی های اهواز قرار داشت . «کرنبا» نمی ها از مردمی بودند که در «قیام زنج» شرکت مستقیم داشتند و «محمد بن یحیی کرنبائی» فرمانده برجسته شورشیان «زنج» در اهواز و شوش بود ، بی شک ایرانی بودن رهبران زنج و وجود نسوعی ناسیونالیسم مترقی در حلاج ، میتواند او را بسوی قیام زنج جلب نماید . بنظر میرسد که حلاج بوسیله برادر زنش (ابوسعید کرنبائی ؟) با ایدئولوژی رهبران زنج آشنا شده و به اتهام فعالیت های سیاسی و رابطه با عناصر متفکر قیام زنج (بخصوص با کرنبائی ها) بود که حلاج در «دیرا» (منطقه فعالیت شورشیان) دستگیر ، شکنجه و زندانی گردید .^۱

در همین دوران است که حلاج با استاد خود (عمرو مکی) اختلاف عقیده پیدا میکند و از او جدا میشود . روایاتی که موجود است بُعد فلسفی و فکری این اختلاف و تحول اندیشه حلاج را بخوبی نشان میدهد : در قرآن ، خطاب به «کافران» آمده است : اگر شما را در قرآنی که ما بر «محمد» فرستادیم ، شکمی است ، پس یک سوره همانند آن بیاورید (سوره بقره - آیه ۲۳) .

«عمرو مکی» روزی «حلاج» را دید چیزی می نوشت «مکی» از او پرسید: چیست؟ «حلاج» گفت: با قرآن معارضه میکنم «مکی» بر او نفرین بد کرد و مهجورش ساخت ... و گفت: اگر حلاج

۱ - ماسینیون این محل را (دبری) نوشته است (قوس زندگی - ص ۲۱) که البته «دیرا» درست . نگاه کنید به : صورة الارض - ابن حوقل - ص ۲۳ و ۳۰ (و نیز) حدود العالم ص ۱۳۷ .

به چنگ من افتد، بادست خویش او را میکشم. ۱
 براساس روایت دیگر ... «مگسی» گوید که: روزی آیه‌ای از کتاب خدا (قرآن) خواندم، حلاج گفت: می‌توانم همانند آن (قرآن) تألیف کنم. ۲ ... این روایت‌ها (باتوجه به آیه‌ای که از قرآن آورده‌ایم) بعد فکری و گرایش‌های عقیدتی «حلاج» را بخوبی نشان میدهد.
 بهر حال، حلاج پس از اختلاف با «عمرومکی» به حلقه شاگردان «جنید» پیوست.

«جنید» معتقد بود که: «مؤمن» پس از مرگ، به امر خدا، نیست و نابود میشود بطوریکه فقط خدای می‌ماند و بس. . . . در قرآن نیز آیه‌هایی در این باره آمده است و تأکید شده که انسان پس از مرگ، نابود گردیده و سپس بفرمان خداوند دوباره زنده میشود و در «معاد» و روز حساب حاضر میگردد و بعد از آن، در بهشت یا دوزخ - بسر خواهد برد. در قرآن «فنا» در برابر «بقا» قرار دارد و «هستی» و «نیستی» متضاد و متقابل همدیگرند.

عقیده «حلاج» - در این زمان، مخالف باورها و عقاید موجود عرفانی و الهی بود، زیرا «حلاج» معتقد بود که «فنا» و «بقا» متعاقب یکدیگرند، به این ترتیب که: انسان می‌میرد، اما در خدا و ابدیت جریان می‌یابد، بنظر حلاج: مرگ، نیستی و «نابودی مطلق» نیست، بلکه به عقیده او: مرگ يك «شدن» و استحاله است. . . . این عقیده - بعدها در تفکر حلاج بصورت يك «دیالکتیک عینی» تحول و تکامل می‌یابد.
 عقاید حلاج در مورد «فنا» و «بقا» نزدیکی‌های او را با فلسفه «بودا» نشان میدهد. بنظر «بودا» مرتبه هستی و پیدایش، از دل‌بستگی

۱ - رساله قشیره - ص ۵۸۹ (ونیز) الفرق بین الفرق ص ۲۷۱

۲ - المنتظم فی تاریخ الملوك والامم - ج ۶ - ص ۱۶۰

مرتبه وجود (bhava) پدید می آید و از مرتبه وجود، زایش و تولد (jati) پیدایش می یابد و از تولد، پیری و مرگ حاصل میشود و... این دایره انتها ندارد بلکه استقرار و پیوستگی متوالی و متعاقب دارد. آیا حلاج مطالعاتی در فلسفه «بودا» داشته است؟ در این مورد اطلاعات چندانی در دست نیست، اما میدانیم که فلسفه «بودا» قبل از فتح اسلامی - قرن‌ها در خراسان و نواحی فارس رواج کامل داشته و بعد از اسلام نیز - بخصوص در زمان حلاج - و در «بصره» مورد توجه متفکرین و متصوفین آن عصر بوده است، چنانکه بنظر میرسد «بایزید بسطامی» نیز اندیشه‌های خود را از استاد خود (ابوعلی سندی) کسب کرده باشد.^۲

اندیشه‌های عرفانی «جنید» هر چند که نسبت به تعلیمات «تستری» و «مکی» انعطاف پذیرتر، می نمود اما باز با افکار و ذهن خروشان و نوجوسی «حلاج» موافق نبود، با اینحال، حلاج با «جنید» مصاحبت و دوستی داشت.

روایت است که روزی «حلاج» چند مسئله از «جنید» پرسید و او جواب نداد و گفت: «زود باشد که سرچوب پاره سرخ کنی»، «حلاج» نیز به «جنید» پاسخ داد: «آن روز که من سرچوب پاره سرخ کنم، تو

۱ - ادیان و مکتب‌های فلسفی هند - داریوش شایگان - ج ۲ - ص

۱۴۷ و ۱۶۵.

۲ - «بایزید بسطامی» چندسال قبل از حلاج، دعوی «سُبْحَانِی مَا اَعْظَمَ - شَأْنِی» کرده و گفته بود: شأن من برتر از «محمد» است و تو (ای خدا) بیش از آنچه که من ترا فرمان می برم باید از من فرمان ببری... آدم، خدای خویش را به نغمه‌ای فروخت... بهشت تو تنها بازیچه کودکان است... (شناخت عرفان و عارفان ایرانی - ص ۲۳۹)

جامه اهل صورت پوشی»...^۱

روایت «عطار» با همه ایجاز و اختصار خود، نشان دهنده افق فکری آینده «حلاج» است. آیا پرسش و سؤال «حلاج» از «جنید» چه بوده که او از جواب دادن به آن می ترسد، «پرهیز» می کند و به «حلاج» هشدار می دهد که روزی بخاطر چنین سؤال و اندیشه‌ای، چوبه‌دار را به خون خویشتن سرخ خواهد کرد؟

بی شک سؤال «حلاج» از «جنید» آنقدر نامتعارف و بر خلاف اصول و عقاید دینی بوده که طرح آن حتی، در جامعه مذهبی آن عصر، با عقوبت و کیفر مرگ همراه بوده است.

از نظر فکری، حلاج هرچند که بسیاری از معیارهای سنتی عرفان و اسلام را زیر پا نهاده، با اینحال، هنوز در تاریخخانه متافیزیک در جستجوی «خدا» بود. او در جستجوی «اصل»ی بود تا بتواند به وسیله آن، خود را «کامل» نماید، هنوز تجربیات و مطالعات فراوانی لازم بود تا «حلاج» را به آن «اصل»ی که در درون او بود، آشنا سازد، بنابراین «حلاج» هنوز «با خدا» است و در فکر «او» است و توجهی به «خویشتن» خویش ندارد.

در جهان بینی مذهبی، «خدا» صاحب تمام صفات و کمالات است، و در عوض «مخلوق» و «بنده» از آنچه که صفات کامله و کمالیه نام دارد، بی نصیب و محروم است. به عبارت دیگر: در تفکر مذهبی، هر قدر که خدا کامل است، انسان به همان اندازه از کمال بدور است. بنابراین این «بنده» ای که تا این اندازه حقیر و فقیر است، بهترین صفات و کمالات را در «خدا» می بیند و بدین ترتیب سرشارترین و عالیترین نیروهای وجودی خود را در «خدا» مجسم می یابد.

۱ - تذکرة الاولیاء - ص ۵۸۵

انسان مذهبی در چنین شرایطی ، مانند موجودی «از خود بیگانه» جلوه میکند، او دیگر به خود تعلق ندارد، تسلیم نیرو و قدرت دیگری شده و در قبال این نیروی دیگر ، از «خود» بیگانه گردیده است. چنین انسانی از نیروهای زنده و سازنده وجود خویش ، جدا افتاده و آنچه را که در هستی جریان دارد، متعلق به «خدا» می داند، او فقط بوسیله «خدا» میتواند با «خود» رابطه داشته باشد . در این حالت است که «حلاج» می گوشت تا با پرستش «خدا» ، با نیروهای از دست داده وجودش ، تماس برقرار کند، او در این «از خود بیگانگی» می گوید:

... عنایت و یاری « او » که مانند رمزی بنظر میرسد - چونان برقی - ناگهان از افق رحمت خدائی جستن میکند و مانند برق ، همه را روشن میدارد ... همه چیز گواهی میدهد که هر چه هست « او » است و من نیز بر این عقیده ام، و در حقیقت هر چه هست ، او است.^۱

بدین ترتیب، تفکر و تصوف «حلاج» - با همه اختلافاتی که با تصوف معاصران او دارد، سرانجام به توکل و تسلیم منتهی میگردد.

«حلاج» در نخستین دوره تلاش و تفکر خود، نتوانست خود را از قید پالهننگ های ایده آلیستی و عرفانی آزاد نماید .

۱ - اشعار الحلاج - قطعه ۴۸.

دوره دوم

تردید، تحقیق، طغیان

(۲۹۶ - ۲۷۰ هـ)

حلاج از همان جوانی، دارای عقلی پرشور، اندیشه‌ای دلبر و گستاخ بود، بهمین جهت، او همواره هدف انتقاد و دشمنی زاهدان، تفکر و شریعتمداران تاریک‌اندیش بود، بطوریکه هر جا میرفت - از مدتی - به «الحاد» و «کفر» متهم میشد.

بسال ۲۷۰ هجری (در ۲۶ سالگی) حلاج عازم مکه شد. در این میان و بیروان فراوانی با او همراه بودند. معروف است که در راه، سخنان نامتعارف میگفت: و وقتی به مکه رسید « یعقوب نهر جوری » حلاج را به «سحر» و بی دینی منسوب کرد و افکار متعصبین مذهبی را علیه او برانگیخت، اما حلاج از سخنان «نهر جوری» و دیگر دشمنان بود، پروانگرد و در مراجعت به اهواز، به تبلیغ مردم مشغول شد و با صوفیان نری و «زاهدان ریائی» به مخالفت پرداخت.

« حلاج » در این زمان، می‌رفت تا در حدیك « رهبر » و « پیشوا » مل کند. لذا، لازم می‌دید که مکتبی مترقی و اندیشه‌ای نوین برای

پاسخ دادن به نیازهای زندگی مردم بوجود آورد. براین اساس است که «حلاج» بسوی ادیان و فلسفه‌های مختلف گرایشی زود گذر و ناپایدار می‌یابد و در این گرایش، به‌رحال عَدَمِ علاقه خود را به‌دین حاکم بر جامعه (اسلام) ابراز می‌کند:

دگرچه تدبیری ای رفیقان!
شکسته در دریا، این سفینه
به مذهب صلیب می‌بمیرم
نه مکه (می‌خواهم) نه مدینه ۱

«حلاج» پس از مطالعه ادیان و مذاهب مختلف، به اعتقاد جدیدی دست می‌یابد، او در یکی از شعرهای خود می‌گوید:

«به‌دین‌ها اندیشیدم و سخت کوشانه در آن‌ها مطالعه کردم»
«و دریافتم که یک «اصل» وجود دارد با شاخه‌های فراوان»
«بنابر این از کسی خواه دینی را بپذیرد زیرا ممکن است که»
«پذیرفتن آن دین، او را از «اصل» اصلی، دور نماید»^۲

آیا این «اصل» چیست که «حلاج» برای رسیدن به آن، تعصب و «سرسپردن» به یک مذهب مشخص را، بیهوده میدانند؟

«حلاج» این «اصل» را دیگر در «خدا» نمی‌یابد، بلکه این «اصل» زنده و جوهر سازنده را در «خویش» می‌یابد. او دیگر از وابستگی برده وار نسبت به «خدا» آزاد میشود و از یکتاپرستی و «توحید» به «تردید» میرسد:

«أَوْصِيكَ أَنْ لَا تَغْتَرَّ بِاللَّهِ، وَلَا تَيْئَسَ مِنْهُ، وَلَا تَسْرُغْ فِي مَحَبَّتِهِ وَلَا تَرْضَ أَنْ تَكُونَ غَيْرَ مُجِيبٍ وَلَا تَقُلْ بِإِثْبَاتِهِ وَلَا تَقُلْ إِلَى نَفْيِهِ، وَإِيَّاكَ وَالتَّوْحِيدَ»^۳

۱- اشعار حلاج - ص ۷۵

۲- اشعار الحلاج - قطعه ۵۰.

۳- قوس زندگی - ص ۲۶.

(یعنی) اندرز من به تو اینست که : نه به لطف خدا امیدوار و دلخوش باش-
 و نه (از در گهش) ناامید و بیزار، نه دوستیش را در بند شو و نه نادوستیش
 را آرزو مند، نه گواه شو بر هستی خدا و نه سخن بگویی از نیستی او ،
 بدور باش از توحید و یکتاپرستی .

... این، آغاز تحول فکری «حلاج» از تسلیم به «طغیان» است،
 آغاز دوره‌ای مثبت و مترقی. او بخوبی دریافته است که باید از «آسمان»
 ها چشم پوشید و راه‌رهائی خود را در «خویشتن» جست ، «حلاج»
 اینک از «او» به «من» و از «خدا» به «خود» باز گشته است :
 موجود من ، مرا از وجد غایت کرد ؛ و معروف من، مرا منزّه کرد از تعرّف
 به عرفان و از استدلال به عیان، و از فرق و بین ...^۱
 یا :

خلایق برای جُستن «او» (خدا) در شبی تاریک سر گردانند و
 جز اشارتی در نمی‌یابند، آنها از روی وهم و خیال بسوی خدا می روند
 و از آسمان‌ها و سماوات می پرسند: خدا کجا است؟ اما «خدا» در «خود»
 آنها است .^۲
 و یا :

مردم مسلمان را يك زیارت (کعبه) است، من باید به زیارت کسی
 بروم که در جسم و جان من و در خود من است.^۳
 از اینجا، دیگر نظام فکری حلاج، با عارفان و صوفیان ، عمیقاً فصل
 می‌یابد. «حلاج» با دور شدن از تصوف، تسلیم و بالگد کوب کردن مقوله

۱ - اشعار الحلاج - قطعه ۱۲ (و نیز) شرح شطحیات - ص ۳۸۷ .

۲ - ایضاً - قطعه ۱۲ .

۳ - ایضاً - قطعه ۵۱ .

های «خدائی» به «خود آئی» میرسد و به مرحله «طغیان» نزدیک میشود. «حلاج» پس از مراجعت به «اهواز» بر مطالعات و تحقیقات خود افزود و بزودی با «زکریای رازی» دانشمند و متفکر بزرگ، ملاقات کرد و بوسیله او با فلسفه یونان آشنا شد.^۱

«رازی» اساساً یک متفکر مادی بود و عقاید او درباره ادیان و زمینه های تاریخی - اجتماعی پیدایش مذاهب، در تفکر «حلاج» تأثیر عمیقی داشت.

کتابها و رساله های «رازی» درباره ادیان و مذاهب و نیز مطالعه آثار فلاسفه یونان و هند، حلاج را با دنیای جدیدی از تفکر و اندیشه، آشنا ساخت و به تفکر مترقی او شکل داد.

«رازی» با شور و هیجان به تساوی بشر، اظهار عقیده میکند که: همه افراد بشر متساوی و برابرند و هرگز قابل تعقل و قبول نیست که خدا، بشری را برگزیند تا وظیفه «نبوت» و هدایت سایر افراد بشر را به او واگذار نماید. این وظیفه «نبوت» جز تیره بختی، چه حاصلی داشته است؟ حاصل: جز جنگهای عنان گسیخته - بنام عقاید جزمی مذهبی و باورهای پوچ - چیزی نبوده است.^۲

«رازی» در اخلاق معتقد به زهد و ترک دنیا و انزوای از خلق نیست، در آغاز رساله «سیره الفللسفیه» به کسانی که او را از معاشرت با خلق، سرزنش کرده اند، تاخته و در زندگی خویش از روش «کلیون»^۳ دوری

۱ - تاریخ ملل و دول اسلامی - ص ۲۰۵.

۲ - تاریخ فلسفه اسلامی - هانری کوربن - ص ۱۶۲.

۳ - کلیون - گروهی از فلاسفه یونانی که ترك لذات را وسیله درك سعادت می پنداشتند، کلیون میگفتند که: لذات و تعلقات دنیوی، باعث اضطراب و ناراحتی انسان است و هیچ لذتی بهتر از ترك لذات و نعمت های مادی و طبیعی نیست.

نموده و در حیات اجتماعی شرکت کرده و در عین آنکه در زندگی خصوصی طریق قناعت پیش گرفته بود، از معاشرت با توده‌ها و بر - خورد با فرمانروایان و بیان حق با الفاظ صریح و روشن، امتناع و هراسی نداشت.^۱

بنظر میرسد که در همین زمان و با تأثیر از اندیشه‌های اجتماعی «رازی» بود که «حلاج» خرقه صوفیانه را ترك کرد و بخاك انداخت و گفت: «این رسوم، همه نشان تعلق و عادت است و این هردو، مانع راه است...». «حمد» (پسر حلاج) در این باره می گوید: پدرم خرقه صوفیانه را بدور افکند و بیش از پیش با «ابن الدنیا» (مردان دنیا) معاشرت آغاز کرد.^۲

بدین ترتیب: در زمانی که شعار عامه متصوفین و متفکرین، دوری کردن از خلق و «چله نشستن» در برج عاج‌های ثنوری و نظر بود، حلاج تمام اصول و سنت‌هایی که او را از مردم، دورنگه می‌داشت، لگد کوب کرد و برای تبلیغ و بیداری توده‌ها، به میان آنها شتافت. او - بعنوان يك اندیشمند مترقی، عمل را بعنوان اصل اندیشه قرار می‌دهد و فلسفه قدرت را جایگزین ایمان و پندار می‌سازد و به نوعی «پراکسیسم» معتقد میشود.^۳

این اعتقاد، نتیجه منطقی تفکر مترقی او است، زیرا که در فلسفه

۱ - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی - ص ۱۷۳.

۲ - شناخت عرفان - ص ۲۷۷ (و نیز) اخبار الحلاج ص ۳۴.

۳ - Praxisem - اصالت عمل: فلسفه‌ای که معتقد است انسان باید حقیقت یا واقعیت قدرت و دقت اندیشه خود را از طریق عمل اثبات نماید. پراکسیسم نوعی فلسفه کوشش و مبارزه است که با اصل: ((کار خالق انسان است)) پیوند اساسی دارد.

مادی و مترقی، انسان تنها با عمل و در عمل است که واقعیت مسی یابد، آزادی با عمل مترادف است. ظهور عمل: آغاز آزادی است.

از نظر خام: نگاه طبقاتی: حلاج از پیشه‌وران شهری بود که پس از فراغت از «قیل و قال مدرسه» شغل پدرش (پنبه فروشی) را پیشه کرد، سفرهای بسیار او - به خصوص به نواحی و شهرهای نساچی (مانند: اهواز، شوشتر، کشمیر، خراسان و سورقان) و همچنین: معاشرت نزدیک او با پیشه‌وران و صنعتگران، این امر را بخوبی تأیید می‌کند. «حلاج» در تمام شهرها و ایالات، مشتاقانه با توده‌های مردم در آمیخت و با آنها به گفتگو نشست و نیز با بسیاری از پیشه‌وران و بازرمانان و اهل قلم و اندیشه مصاحبت کرد. ^۱ و گروه‌های کثیری به او گرویدند. او در در نطق و تبلیغ سخن، بسیار پر شور و با حرارت بود و از این نظر، خیلی زود مورد توجه رهبران «نهضت قرمطیان» قرار گرفت.

تقریباً تمام مورخین و محققین معتبر نوشته‌اند که: «حلاج» با رهبر قرامطه (ابوسعید جنابی) رابطهٔ مکتوم و مکاتبه‌آموز داشته است. کیفیت اتهامات و محاکمهٔ او نیز رابطهٔ حلاج با «نهضت قرمطیان» را تأکید می‌کند. بنظر میرسد که ایرانی بودن و بخصوص «فارس»ی بودن حلاج و ابوسعید و وجود یک ناسیب‌نالیسم مترقی و مثبت در هر دو، در ایجاد و تحکیم این دوستی و همکاری، بی‌تأثیر نبوده است.

«حلاج» مدتی در شهرهای خراسان و طالقان (بین هرات و بلخ) به تبلیغ و بیداری توده‌ها مشغول بود. از چگونگی و محتوای تبلیغات

۱ - قوس زندگی - ص ۲۴.

حلاج در این نواحی، مورخین رسمی، بازچیزی نمی گویند، اما اگر بدانیم که در این زمان تعالیم و عقاید «قرامطه» در خراسان و نواحی اطراف آن، گسترش و نفوذ فراوان داشته است، به ماهیت تبلیغات «حلاج» بخوبی آشنا میشویم.

با توجه به مکاتبات رمزی و ارتباطات مخفی «حلاج» با رهبر قرامطه - میتوان گفت که «حلاج» بعنوان مبلغ ایدئولوژی قرمطیان، در خراسان و نواحی دیگر فعالیت میکرد.^۱

«حلاج» پس از ۵ سال تبلیغ و فعالیت در نواحی خراسان و طالقان - به اهواز بازگشت و سپس برای تحقیق و تبلیغ به هندوستان و چین و ملتان و کشمیر رفت.

«ماسینیون» و بعضی دیگر از محققین زندگی حلاج - سفرهای حلاج به هندوستان و چین را برای تبلیغ و ترویج دین اسلام و ایفای رسالت روحانی دانسته اند^۲ در حالیکه می دانیم: از نخستین سالهای حکومت اسلامی و در طی سیاست مسلمان سازی ملت های مغلوب، دین اسلام در هندوستان و نواحی اطراف آن، رواج کامل داشته است.^۳ بنابراین سفر حلاج به هندوستان و چین را باید در هدف های سیاسی و ایدئولوژیکی او جستجو کرد.

۱ - در «نهضت شعوبیه» گفتیم که ایرانیان شعوبی و تندرو - در هیأت بازرگان و پیشه‌ور - به تبلیغ عقاید خود در شهرها می پرداختند - ص ۳۲ - کتاب حاضر.

۲ - ص ۲۲ و ۱۱۲ - مذهب حلاج (و نیز) 1-177 - La Passion de Hallāj

۳ - نگاه کنید به: تمدن اسلام و عرب - گوستاو لوبون - ص ۴۲۸ و

۲۳۰ (و نیز) مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان - سیدعلی خامنه‌ای - ص

۱۲ و ۱۱ (و نیز) سیمای اسلام - مقاله اسلام در شبه قاره هندوچین - ص ۲۱۱ -

«حلاج» بخوبی میدانست که هر عقیده و فلسفه‌ای که می‌خواهد به مرام یک جنبش سیاسی و انقلابی تبدیل شود، باید به خاطر عوام، عوامانه - و به خاطر فضلاء، فاضلانه گردد.

«حلاج» بعنوان یک پیشاهنگ و پیشوا عمل می‌کرده و آگاه بود که نهضت انقلابی و مکتب «انسان - خدائی» او بدون بهره‌گیری از زمینه‌های مذهبی، قادر به گسترش توده‌ای نیست، و با توجه به ساخت ذهنی توده‌ها، اظهار بی‌پرده و صریح آئین الحادی و «انسان - خدائی»، حداقل در حکم یک خودکشی اجتماعی (یعنی: من اجتماعی را کشتن) است. لذا «حلاج» با سیاستی دوراندیش و آینده‌نگر، مبتنی بر اصل تکاملی گام بگام (سنگر به سنگر) آغاز به تبلیغ آئین خود کرد.

او میدانست که خلق‌ها در نخستین قدم، به عنوان پیشوا، از او توقع کرامات و معجزه خواهند داشت. حلاج بخوبی از تجربه‌های پیغمبران و رهبران پیشین آگاه بود. او میدانست که وقتی پیغمبر اسلام آغاز دعوت و ادعای رسالت کرد، مردم به او گفتند:

«بتو نمی‌گرویم تا اینکه از زمین برای ما چشمه‌ای بکُنی، یا اینکه خدا»
 «و ملائکه را رو بری ما حاضر سازی، یا در آسمان بالا روی، و به»
 «این نیز بتو ایمان نخواهیم آورد مگر اینکه برای ما نوشته‌ای بیاوری»
 «و ما آنرا بخوانیم.»^۱

«حضرت محمد» نیز «معجزه» هائی آورد، با اینحال گروه کثیری معجزات او را نپذیرفتند و پیغمبر را ساحر و جادوگر خواندند:

وَ اِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيُقُولُوا بِحَرْمِ مَسْمُورٍ
 در تاریخ ظهور پیغمبران و رهبران اجتماعی در طول قرون وسطی،

۱ - سوره بنی اسرائیل - آیه‌های ۹۳ و ۹۲ - ۹۰.

۲ - سوره القمر - آیه‌ی ۲.

آغاز دعوت و ادعای رهبری همواره با نشان دادن و آوردن نوعی «معجزه» همراه بود، به عبارت دیگر: شرط نخستین ادعای رسالت و رهبری و گرویدن توده‌ها، همیشه ارائه کارهای شگفت‌انگیز یا به اصلاح «معجزه» بوده است. این مسئله را ما، در نهضت‌های مانی، مزدک، به آفرید و مقتع بیادداریم.

«حلاج» با آگاهی از این سنت و بدعت تاریخی - مذهبی برای آغاز دعوت و ترویج عقاید الحادی و «انسان‌خدائی» خود، آموختن معجزات و کراماتی را لازم می‌شمرد... و این: یکی از انگیزه‌های اصلی حلاج در سفر به هندوستان و چین بوده است.

«احمد محاسب» می‌گوید: معتضد (خلیفه عباسی) مرابسوی هند فرستاد، یکی بامن در کشتی بود - بنام «حسین بن منصور حلاج» وقتی از کشتی بیرون شدیم، به او گفتم: برای چه اینجا آمده‌ای؟ حلاج گفت: برای آنکه جادو بیاموزم و خلق را بسوی خدا (اشاره به خود) دعوت کنم^۱

«محاسب» در جای دیگر می‌گوید: وقتی که از کشتی پیاده شدیم به ساحل نشسته بودیم، پیری را دیدم که روی در ساحل داشت، «حسین منصور» از او پرسید: آیا اینجا کسی هست که «سحر» بداند؟ آن پیرمرد گبه ریسمان بیرون آورد و از هم‌دیگر باز کرد و در هوا بیانداخت، آن ریسمان را باد می‌برد و پیرمرد ریسمان بگرفت و به ریسمان سوی هوا رفت، پیرمرد پرسید: از این چنین می‌خواهی؟ حلاج گفت: آری! پیرمرد گفت: در این شهر (هند) مثل این بسیار است... حلاج باز گشت و به من گفت: برای این جادو به هند آمده‌ام... آنگاه حلاج از ما جدا شد و وقتی به بغداد باز آمدم، شنیدم که حلاج

۱ - المنتظم فی تاریخ الملوك والامم - ابن جوزا - ج ۶ - ص ۱۶۱ .

دعوی‌های شگفت میکند و افسانه‌های بسیار درباره او روایت میشد. ۱

«حلاج» در هندوستان و چین با بسیاری از پیروان مانی، مزدک و بودا ملاقات و گفتگو کرد. آشنائی و مطالعه آثار ماده گرایان و ملحدان هندوچین باستان، در قوام اندیشه و تکامل فکر انقلابی و الحادی حلاج نقشی اساسی و روشن داشت.

تأثیر فلسفه مانی - مزدکی و شاخه مترقی بودائیسیم (زن) و به خصوص: اندیشه‌های مادی و الحادی «چارواکا»ها و «یانگ‌چو» در آثار و اندیشه‌های حلاج، بخوبی نمایان است.

اندیشه‌های «چارواکا»ها درباره شناخت کیهان و تحول آن، به قدیمی‌ترین ادراک خود بخودی جهان‌تعلق دارد، طبق این آئین، همه اشیا محسوس (جاندار و بی جان) از ۴ عنصر اولیه مادی (آب - هوا - آتش - خاک) ترکیب است^۲ حلاج نیز با تأثیر پذیری از مکتب مادی «چارواکا»ها، در شعرهای خود، جهان و هستی را زائیده و حاصل ترکیبات عناصر مادی (آب - آتش - هوا و خاک) می‌داند:

جمع اجزایم کنید

از جسم نیرات.

از هوا، آنگه ز آتش.

و آنگه از آب فرات

پس بکاریدش به خاکمی،

۱ - شرح شطحیات - ص ۲۲۶. (ونیز) تاریخ طبری - ۶۸۷۵.

۲ - آئین هندو-ک. م. سن - ص ۹۲.

خاك آن ، خاك موات . . .

پس چو هفتم روز آید

می‌دمد خیرالنبات^۱

این شعر درعین حال تکامل و دیالکتیک وجود را نشان می‌دهد. در مرکز آئین اخلاقی ماده گرایان هند باستان ، انسان قرار دارد نه نیروهای آسمانی ، این آئین از انسان نمی‌طلبد که به نیایش درآید ، بنماز بایستد ، و با خدای خود یگانه شود ، بلکه عزت و استقلال انسان‌ها را توصیه میکند . . . مفهوم آفرینی «چارواکا» هاسرشار از «آته‌یسم» و ذهن نفی و انکار باورهای دینی و متولوژیکی است ، به عقیده آنها استغاثه‌ها و نیایش‌های ملکه تی بیانگر امیدهای عبث افراد ناتوان ، ضعیف‌النفس و درمانده است.^۲

«چارواکا» هارزش و آمریت کتاب‌های مذهبی را نفی می‌کردند ، به عقیده آنها ، نویسندگان «ودا» ها (کتاب مقدس هندوان) دروغ‌گویان گستاخ و دلقکانی اهریمنی بوده‌اند که يك سلسله گفته‌های دروغ را سرهم کرده و مردم را فریب می‌دادند.^۳

«حلاج» با تأثیر پذیری از این اندیشه‌ها و با آگاهی از عقاید ماده گرایان و زنادقه ایرانی ، به تنظیم و تدوین عقاید الحادی و «انسان‌خدائی» خود پرداخت و در طی این پروسه ، اندیشه‌های مترقی خود را در باب «اصالت انسان» آورد و با «انسان‌خدائی» و «اناالحق» خود ، انقلابی را در فلسفه شرق ، دامن زد .

۱ - اشعار حلاج - ص ۲۶

۲ - اخلاق درهند، وچین باستان - زاموشکین - ص ۱۴ و ۱۵

۳ - ادیان و مکتب‌های فلسفی هند - داریوش شایگان - ج ۱ - ص ۲۱۴

روشن است که «حلاج» به فلسفه، بعنوان يك هدف نگاه نمی کرد، بلکه فلسفه، وسیله و ابزاری بود برای پیاده کردن هدف های اجتماعی-سیاسی او. بهمین جهت است که تبلیغات مترقی و «انسان خدائی» حلاج (برخلاف تبلیغات اکثر ماده گرایان و زنادقه قرن سوم هجری) از حوزه های آکادمیک به حوزه های اجتماعی کشیده میشود.

«حلاج» تحت تأثیر اندیشه های ماده گرایان هند، پیروان خود را از ذکر نام خدا باز میداشت و می گفت: گفتن «لااله الاالله» ممنوع است.^۱ او در تبلیغات و تعلیمات خود، به پیروان خود و به توده ها یادآور میشد که: «تونوحی، توموسائی، تومحمدی»^۲ و بدین ترتیب با شخصیت بخشیدن به توده ها، تأکید میکرد که: هر انسانی پیغمبر و «امام زمان» عصر خویش است و باید به مسئولیت و رسالت خود عمل کند.

بطوریکه گفته ایم: «حلاج» تحت تأثیر اندیشه های مانوی و مزدک نیز بوده است، این تأثیر در بیشترین مورد از مقوله «نور و ظلمت» مانوی می باشد:

جمع اجزایم کنید!

از جسم نیرات^۳

یا:

هیکلی الجسم نوری الصمیم^۴

آثار و تألیفات از «حلاج» نشان دهنده این تأثیر پذیری می باشند.

۱ - مذهب حلاج - ۱۱۸.

۲ - تاریخ فخری - ص ۳۵۷ (و نیز) المنتظم - ج ۶ - ص ۱۶۲

۳ - اشعار حلاج - ۲۶.

۴ - اشعار الحلاج قطعه ۵۳

«ابن ندیم» از کتاب‌های زیر نام می‌برد :

۱ - حمل النور والحیة والأرواح

۲ - کتاب نورالنور

۳ - کتاب شخص الظلمات^۱

اما «نور» (که سرچشمه نیکی‌ها است) و «ظلمت» (که زاینده بدی‌هاست) در نظام فکری حلاج از قالب متافیزیکی بیرون می‌آید و به تضاد گرایی و روابط متقابل می‌پیوندد و نوعی «دیالکتیک عینی» را در بطن یک فلسفه این‌جهانی، عرضه می‌دارد.

مهم اینست که «حلاج» در کتاب «شخص الظلمات» (برخلاف مانی و مزدک)، «شخص» را بر «ظلمت» افزوده است - و این نشان دهنده «تفکر مادی» او است در تأکید این مسئله که «ظلمت» در جهان، عنصری مادی و زمینی است که «نور» اسیر آن شده و پیوسته در تلاش و پیکار است تا خود را از آن رهائی بخشد. حلاج همچنین «نور» و «روشنائی» را (برخلاف مانی) مقوله‌ای «متافیزیکی» و «روحی» نمیداند، بلکه با افزودن «جسوم» بر «نیترات»، بر جسم بودن و مادیت «نور» تأکید میکند.

اشعاری که اندیشه‌های مترقی حلاج را بازگو میکردند، اگر اگرچه بطور کلی، سوزانده شده‌اند، اما تعدادی از آثار و اشعار موجود او، دارای ذخایری از اندیشه‌های الحادی و دیالکتیکی می‌باشند، این آثار بسروحدت و پیوستگی متقابل اشیاء، تبدیل و تحول اشیاء به یکدیگر - و برپیدائی و ناپیدائی آنها، تأکید می‌نمایند :

معرفت در ضمن تکره مخفی است و تکره در ضمن معرفت مخفی است . ۲

۱ - الفهرست - ص ۳۵۸

۲ - شرح شطحیات - ص ۲۲۸ .